NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

DU ROLE DE L'EGLISE DANS LE SACRIFICE EUCHARISTIQUE (1)

Depuis saint Irénée (2), on peut dire que toute la tradition chrétienne n'a cessé de souligner le caractère essentiellement *ecclésiastique* du sacrifice eucharistique. Il n'est presque aucun commentateur médiéval de la messe qui ne s'y étende avec insistance (3) ; et le concile de Trente résume tout en deux formules concises, quand il nous montre l'Eglise « immolant le Christ *par ses prêtres* », et les prêtres célébrant la messe « *comme des ministres publics* de l'Eglise » : « Novum (Christus) instituit Pascha, se ipsum *ab Ecclesia per sacerdotes* sub signis visibilibus immolandum »... Missae (quaelibet) « *vere communes censeri debent*... (eo) quod *a publico Ecclesiae ministro*... pro omnibus fidelibus qui ad corpus Christi pertinent celebrentur » (Sess. XXII, cc. 1 et 6. Denz. 938 et 944).

Mais, si traditionnelle et si certaine que puisse être cette doctrine, il arrive qu'elle soit mal comprise ; et l'un des objets de la récente encyclique « *Mediator Dei et hominum* » fut certainement d'en exclure plus d'une fausse interprétation. Il est donc opportun de chercher à en préciser toujours mieux le sens. C'est ce que voudrait faire la présente note. Elle n'est pas un commentaire de l'encyclique, laquelle a plutôt parlé du rôle joué dans la messe *par les simples fidèles*. Elle vise moins encore à rassembler les données de la tradition, ou à résumer les positions prises en cette matière par les différents théologiens. Notre but, tout synthétique et constructif, est simplement de montrer que, pour établir et comprendre cet enseignement tridentin, il suffit de prendre pour point de départ quelques notions théologiques nettes, fermes et raisonnées.

(1) Ces pages constituent une note additionnelle à une conférence donnée le 5 juillet 1947, au Congrès Eucharistique National de Nantes, sur *la Paix et l'Union des Chrétiens d'après la Liturgie Eucharistique*. Elles paraîtront ultérieurement dans les Actes du Congrès.

(2) *Adversus Haereses*, IV, XVII, 5 ; XVIII, 1 et 4 ; P.G., VII, 1023, 1024, 1026, 1027.

(3) Voir de la Taille, *Mysterium Fidei*, Elucid. XXVI.

Pour entendre en quel sens le célébrant agit toujours comme ministre *de l'Eglise* (et non pas seulement comme ministre *du Christ*), il faut avant tout se libérer l'esprit de certaines conceptions sociologiques étriquées, que l'individualisme démocratique de notre temps a mises à la mode. Si, en effet, on se laisse égarer par des postulats devenus courants depuis Rousseau, si on se représente l'indépendance native de chaque individu comme une donnée première et indiscutée, on ne peut plus reconnaître aucun lien social pour solide et authentique s'il n'est le fruit du libre choix de ceux qu'il unit... Il devient alors impossible d'imaginer qu'une personne en « représente » légitimement une autre et puisse agir « en son nom », si elle n'a d'abord été « *déléguée* » par elle pour cela, et si elle ne lui est ainsi devenue *subordonnée*, comme peut l'être un exécutant par rapport à des desseins étrangers dont il doit faire la règle de sa conduite.

Déjà gros de multiples erreurs au plan de la sociologie familiale et civile, ce mirage devient plus ruineux encore dès qu'on essaie de l'appliquer au plan de la grâce et de la Rédemption. Il est clair, pour nous en tenir à un seul exemple, qu'on ne comprendrait plus rien à l'économie du salut, si on voulait que le Christ ait dû être « délégué » par nous pour pouvoir « représenter » l'humanité pécheresse dans le sacrifice rédempteur !

Or, pour offrir à leur tour le sacrifice du Seigneur, les prêtres de l'Eglise n'ont besoin, eux non plus, d'aucune « délégation » humaine, mais uniquement de ce complément de configuration sacerdotale au Christ que le sacrement de l'ordre ajoute au caractère baptismal.

N'imaginons donc jamais que l'ordination fasse du prêtre un « délégué » de l'Eglise, ou un « délégué » du prélat consécrateur. A parler exactement, le prêtre ne peut pas être un « délégué » *de l'Eglise*, puisque la collectivité universelle des chrétiens *n'a aucune volonté libre et commune à exercer* pour l'investir de sa fonction ; et il n'est pas davantage un délégué *de l'évêque* qui l'ordonne, puisque l'ordination ne fait nullement de lui un *mandataire* de cet évêque, mais tend plutôt à l'associer à cet évêque dans une égalité de pouvoirs. — Et beaucoup moins encore peut-on parler d'une « délégation » que le clergé comme tel recevrait *du laïcat !* — On voit par là avec combien de raison la récente encyclique a repoussé toutes ces conceptions, radicalement erronées.

Mais, si le Christ et ses prêtres ont ceci d'indubitablement commun qu'ils tirent leur sacerdoce d'une *consécration* reçue d'en haut, non d'une *délégation* que leur confériraient ceux pour lesquels ils sacrifient, il y a cependant entre le cas du Christ et celui de ses prêtres une différence fondamentale. Le Christ portait en lui une plénitude absolue de sacerdoce qui l'habilitait *à sacrifier seul* et sans aucune sorte d'associé. C'est ce qui lui permit de sacrifier à une heure où personne ici-bas (sauf sa sainte Mère) n'était capable de s'unir vraiment

à Lui dans une commune oblation. Le Christ sacrifia *seul* à la Cène ; et il eût pu, s'il l'eût voulu, sacrifier absolument *seul* à la Croix... (4) — Le cas des prêtres de l'Eglise est bien différent. Non seulement leur sacerdoce présuppose en eux le caractère baptismal, c'est-à-dire leur appartenance à une société capable de *s'associer* tout entière à l'oblation eucharistique par sa foi, sa prière et son amour, mais (selon l'enseignement traditionnel) ils ne doivent ni ne peuvent sacrifier *que pour servir d'interprètes* auprès de Dieu aux sentiments de cette société : si bien que le sacrifice de la messe ne peut se réaliser sans être l'expression de l'hommage commun *de l'Eglise,* bien plus encore qu'il n'est un hommage personnel du prêtre à son Dieu. En ce sens, ce n'est pas tant le prêtre individuel qui sacrifie que « l'Eglise par le ministère de ses prêtres ».

Après avoir éliminé le mirage de la « délégation », il nous reste donc maintenant à comprendre la nature et la cause de cette essentielle dépendance en laquelle se trouve le prêtre par rapport à l'Eglise et particulièrement dans cet exercice éminent de sa fonction sacerdotale. Il nous reste à préciser le genre de concours que l'Eglise peut et doit apporter à son action sacrificielle. Car il serait assurément beaucoup plus simple d'imaginer chaque intercesseur sacerdotal comme ayant reçu du Christ le pouvoir *absolu* d'offrir comme il veut un sacrifice solitaire, quitte à ajouter que l'Eglise est invitée à venir s'y associer *par surcroît,* — un peu comme au Calvaire Marie vint s'associer à l'oblation de son Fils par une action intérieure d'offrande personnelle qui n'y était nullement indispensable. Pourquoi ne pas nous contenter d'une solution de ce genre ?

Pour répondre à cette question, ce sont les idées mêmes de *sacerdoce* et de *sacrifice* qu'il nous faut approfondir quelque peu.

Le *sacrifice* est, essentiellement, l'acte de *consacrer* à Dieu l'objet substantiel d'une oblation symbolique, par laquelle s'exprime notre totale soumission. Et le *sacerdoce* est, avant tout, le pouvoir d'accomplir comme il doit l'être un tel acte de *consécration objective.* — Nous supposons ces définitions admises et ne nous attarderons pas à les établir. Mais tout n'est pas dit quand on les a acceptées : il reste à les bien entendre.

Car nous avons toujours à nous tenir en garde contre une certaine

(4) Les Apôtres purent *assister* au sacrifice de la Cène. Ils purent en *bénéficier* (comme le genre humain tout entier). Mais, ne faisant pas encore partie du corps de l'Eglise, ils ne pouvaient nullement *offrir* avec le Christ un sacrifice qui, par surcroît, leur était alors proprement incompréhensible, vu leur ignorance du mystère de la Croix. — Marie, au contraire, parce qu'elle était liée au Christ par des liens de nature et de grâce *antérieurs* à la fondation de l'Eglise, put vraiment *s'associer* à Lui dans l'oblation du sacrifice du Calvaire. Mais, en sacrifiant d'abord *seul* à la Cène, le Christ avait attesté que, s'Il daignait honorer Marie, et par elle le genre humain tout entier, en associant sa Mère à l'oblation de son sacrifice, ce n'était pas que Lui-même ou son sacrifice eussent aucun besoin essentiel de ce concours.

infirmité native de notre esprit, qui nous inclinerait à ne considérer dans les actions humaines que leur aspect extérieur et tout *objectif*, — tendance qui, lorsqu'on l'applique au domaine religieux, peut conduire aux pires aberrations. Nous en rencontrons ici un frappant exemple. Rien de plus essentiel, certes, aux idées de « sacrifice » et de « sacerdoce » que l'idée de la « consécration objective » d'une réalité substantielle... Et cependant on ne saurait caractériser par cette seule idée notre notion du « prêtre », sous peine d'oublier toutes les exigences d'un culte « en esprit et en vérité ». Car aucune « consécration d'objet », si efficace et si miraculeuse qu'elle puisse être, ne saurait plaire au vrai Dieu, si elle n'est l'expression visible et l'aboutissement d'un *acte de vertu* authentique, d'un acte *intérieur* d'hommage correspondant au geste extérieurement accompli... Pour constituer un *prêtre* (au plein sens du mot), c'est-à-dire un intercesseur ayant vraiment accès auprès de Dieu par ses sacrifices, il ne suffit donc pas de conférer à un homme le pouvoir de « consacrer » objectivement certaines choses : il faut en même temps lui assurer le pouvoir concomitant, non moins essentiel, non moins précieux, de faire de ses activités consécratoires *le terme et l'expression d'une volonté pure et parfaite*, c'est-à-dire d'une volonté visant à honorer Dieu pour Lui-même et à plaider charitablement auprès de Lui la cause du genre humain.

Il est d'ailleurs parfaitement clair que, dans le Christ, c'est bien un sacerdoce de ce type-là qui se trouva réalisé. Car, si le Christ fut et demeure le Grand-Prêtre de la Loi Nouvelle, ce n'est pas simplement parce que son pouvoir souverain Lui permit de changer le pain en son corps et de choisir sciemment l'heure et la forme sanglante de son trépas : c'est aussi et surtout parce que ces actions ne furent que l'expression visible *des actes intérieurs* qui les Lui dictèrent, et qui étaient ceux de la *religion* la plus haute et de la plus parfaite *charité*. A moins donc de concevoir le sacerdoce chrétien comme foncièrement hétérogène à son modèle, d'en faire un simple pouvoir *magique* permettant de contenter Dieu à coup de « choses consacrées », sans égard aux dispositions d'âme que ces consécrations expriment, il faut donc avouer que notre sacerdoce exige lui aussi *un esprit sacerdotal* dont ses actes consécratoires soient les dignes expressions... On n'a donc pas encore compris comment nos « prêtres » peuvent être des prêtres authentiques du Christ, tant qu'on n'a pas répondu à cette question : *en qui* se perpétue, toujours vivant, *l'esprit sacerdotal* que leurs actes consécrateurs visent à exprimer ? *de qui* leur action consécratoire prétend-elle manifester publiquement *la volonté présente* d'hommage et d'intercession ?

Répondra-t-on à cette question que la messe n'a point d'autre objectif essentiel que d'exprimer inlassablement à Dieu la volonté, toujours religieuse et toujours aimante, *du Christ céleste et glorieux* ? — Une telle réponse serait inadmissible ! Car le Christ triomphant n'a

aucun besoin de nos rites symboliques pour exprimer à son Père tous les sentiments de son cœur. Ces sentiments, Il les Lui a sacrificiellement exprimés jadis, une fois pour toutes et *par Lui-même,* lorsque son humble condition mortelle comportait encore qu'il parlât à Dieu ce langage. Désormais, Il les Lui manifeste selon des modes infiniment supérieurs et plus directs. Imaginer la messe comme ayant pour but propre et fondamental d'exprimer à Dieu les seuls sentiments *du Christ céleste* serait un non-sens !

Serait-ce alors pour exprimer à Dieu les sentiments personnels *du prêtre lui-même* que la messe serait essentiellement instituée ? Mais toute la tradition chrétienne proteste contre une telle hypothèse. Il serait d'ailleurs trop facile d'en montrer les folles conséquences, puisque toute la valeur de chaque messe dépendrait alors des vertus du prêtre et de la sincérité de son amour.

Une seule solution reste donc défendable, et c'est justement celle de notre foi : la messe a été essentiellement instituée pour exprimer à Dieu *les sentiments d'action de grâces, d'hommage et d'intercession par lesquels l'Eglise entière perpétue ici-bas les dispositions intimes du Rédempteur.* C'est parce que ces sentiments sont indéfectibles et toujours inspirés d'une charité parfaite, que toute messe véritable est infailliblement agréée de Dieu, à cause de l'Eglise qui la Lui présente, quelles que puissent être les indignités de l'homme par lequel les sentiments de l'Eglise sont exprimés.

Si donc nous voulons nous représenter exactement la messe et le sacerdoce chrétien, il nous faut d'abord bien comprendre que, pour perpétuer ici-bas sa vie sacerdotale, le Christ a dû réaliser non pas *une seule* action, mais *deux* actions complémentaires : d'une part, il a dû répandre en toute son Eglise *son esprit sacerdotal* de religion et d'intercession ; et, d'autre part, il a dû fournir à cette Eglise *des « prêtres »*, c'est-à-dire des ministres capables d'accomplir *en son nom à elle* (non moins vraiment qu'en son nom à Lui) le rite où cet esprit sacerdotal trouverait son digne moyen d'expression.

C'est ce qui nous explique pourquoi le sacerdoce chrétien présuppose essentiellement, chez qui le reçoit (comme d'ailleurs chez qui le confère), *le caractère baptismal,* c'est-à-dire la marque d'appartenance à cette Eglise même au nom de laquelle le prêtre exercera toutes les actions de son ministère : considération qui nous permet déjà d'entrevoir que le prêtre ne peut pas plus offrir à Dieu un sacrifice qui ne soit pas *celui de l'Eglise* qu'il ne peut faire appel, pour sacrifier, à autre chose qu'à son double caractère, baptismal et sacerdotal.

Ne suffirait-il pas, du reste, pour aboutir à la même conclusion, de considérer la nature intime *de l'hostie* offerte ? Cette hostie, ce n'est pas simplement *le Christ* : c'est le Christ *eucharistique,* c'est-à-dire revêtu de symboles très déterminés, qui veulent sans doute commémorer son immolation passée, mais qui Le désignent d'une manière

bien plus expressive encore comme l'aliment commun et présent de toute l'Eglise, autrement dit comme *le principe de sa vie et de son unité*... Ce qui est offert, c'est donc le Christ *en tant que source de vie pour tous les fidèles,* en tant que trésor suprême de la communauté chrétienne. Comment l'oblation de ce bien propre et spécifique de l'Eglise pourrait-elle être faite à Dieu autrement qu'au nom de l'Eglise elle-même ? Concluons donc, là encore, qu'il est aussi impossible au prêtre de sacrifier autrement qu'*au nom de l'Eglise,* qu'il lui est impossible d'offrir en sacrifice autre chose que l'Eucharistie.

Mais sans doute nous fera-t-on ici une objection. Vous montrez bien, nous dira-t-on, qu'il existe entre la messe et l'Eglise une indissoluble solidarité, puisque les sentiments exprimés à Dieu par le geste sacerdotal du prêtre ne sont pas tant les siens que ceux de l'Eglise. Mais il reste que l'acte par lequel sont exprimés ces sentiments *est celui du prêtre,* et nullement celui de l'Eglise : puisque c'est le prêtre seul, non l'Eglise, qui accomplit la consécration. Le rôle de l'Eglise dans la messe, c'est donc *de voir ses sentiments exprimés* à Dieu par l'action du prêtre et de se complaire en cette expression. Or, pour qu'on pût dire que l'Eglise *sacrifie elle-même,* il faudrait que ce fût elle et non pas simplement le prêtre, qui accomplît cet acte souverainement expressif... On aura donc beau expliquer en détail comment l'acte du prêtre exprime à Dieu l'hommage de toute l'Eglise, il reste vrai qu'en nous présentant *l'Eglise elle-même comme sacrifiant par le ministère de ses prêtres,* le concile de Trente, et toute la tradition qui l'a préparé, se sont nourris de métaphores et ont engagé la théologie dans une impasse !

Sans toujours formuler nettement cette difficulté, bien des théologiens semblent avoir été embarrassés par elle. Elle est pourtant loin d'être insoluble, pourvu qu'on veille, au point de départ, à ne se laisser égarer sur aucune fausse piste.

La première de ces fausses pistes à éviter (et la plus pernicieuse de toutes) serait d'imaginer que l'acte sacrificiel du prêtre — c'est-à-dire la consécration eucharistique — exige pour se réaliser on ne sait quel effort conjugué du célébrant et du reste des fidèles. Il est très sûr au contraire (et la récente encyclique vient encore de le rappeler) que le pouvoir consécratoire du prêtre n'a besoin pour s'exercer que du concours souverain du Christ, nullement d'une coopération positive fournie par les membres de l'Eglise.

Une autre solution, moins dangereuse, mais (à notre avis) peu satisfaisante encore, consiste à distinguer la *consécration* eucharistique, qui serait l'œuvre du seul prêtre, d'avec l'*oblation* eucharistique, qui serait faite conjointement par le prêtre et l'Eglise. En effet, on aura beau insister tant qu'on voudra sur les sentiments intérieurs par lesquels l'Eglise *s'unit, s'associe* à l'action rituelle et consécratoire

accomplie par le seul prêtre, voire même sur les signes extérieurs que l'Eglise peut donner de ces sentiments intimes, on aura beau comparer le rôle de l'Eglise s'associant ainsi à l'oblation de chaque prêtre à l'attitude de Marie s'associant intimement au Seigneur dans l'oblation du Calvaire, tout cela n'expliquera nullement que l'Eglise « sacrifie par le ministère de ses prêtres ». Dit-on de Marie qu'*elle ait sacrifié*, à la Croix, *par le ministère* de son Fils ?

Une seule voie, semble-t-il, reste donc ouverte : c'est d'affirmer tout à la fois et que *le prêtre n'a besoin d'aucun concours actif* du reste de l'Eglise pour consacrer son oblation, et que cependant cette consécration sacrificielle est, au plein sens des mots, *accomplie par l'Eglise elle-même*. Disons mieux : la solution est d'affirmer résolument que la consécration eucharistique est, très proprement, l'œuvre de l'Eglise par cela même qu'elle est l'œuvre du prêtre.

C'est ce que nous entendrons d'ailleurs sans aucune peine si nous nous demandons ce que doit être une action pour pouvoir être qualifiée d'« *action de l'Eglise* ».

Car, ici encore, le plus essentiel est seulement d'écarter un mirage. D'instinct, nous serions portés à prendre pour types de toute société celles qui naissent de libres *conventions* conclues entre des hommes. Il est clair que les sociétés de ce genre, précisément parce qu'elles n'ont d'*être* que par la conspiration de multiples volontés, n'ont jamais d'*action* dont une conspiration de volontés ne soit (immédiatement ou médiatement) le principe... Pour qui se place dans cette perspective, la consécration eucharistique ne saurait être une action *de l'Eglise* que si l'on peut en découvrir la cause dans une coalition de volontés chrétiennes concentrées sur l'hostie et le calice... La déclarer faite par la seule opération du prêtre équivaudra alors à dire que l'Eglise, c'est-à-dire la Société chrétienne, *ne l'accomplit pas*, mais se borne à la regarder comme du dehors, en y applaudissant du fond du cœur...

Mais tout change, si nous voulons bien nous rappeler que la Société chrétienne n'a point sa cause fondamentale dans la libre conjonction de nos volontés humaines, mais *en Dieu* qui nous fait miséricorde et nous engendre, et *dans le Christ* qui nous communique sa vie. Dès qu'on a saisi ce point, on comprend aussi que pour être attribuable au *Corps* ainsi constitué, c'est-à-dire à l'Eglise, une action n'a pas le moindre besoin de procéder d'une volonté *collective* des fidèles. Il suffit qu'elle procède du Corps organisé du Christ, tel que Dieu et le Christ l'ont constitué, et selon la finalité propre de ses membres et de ses organes. Concrètement, la chose se réalise toutes les fois que se vérifient trois conditions :

Il faut d'abord qu'il s'agisse d'une action surnaturelle, émanée du Christ, puisque l'Eglise n'existe que pour des fins surnaturelles et tire du Christ toute sa vie.

Il faut, en second lieu, que ce soit une action à laquelle quelque

membre de l'Eglise terrestre serve réellement d'instrument. Car le Christ a beau être la Tête de l'Eglise, son action peut s'étendre bien au delà de ce qu'il opère par le moyen de ses membres terrestres (comme lorsqu'il ressuscita et glorifia sa Sainte Mère). Il serait absurde, en pareil cas, d'attribuer à l'Eglise ces actions, dont le Christ *seul* est l'auteur.

Il faut enfin, et c'est la troisième condition, que l'action corresponde par sa nature même aux finalités propres que l'Eglise est faite pour servir. Ainsi on pourra bien dire que *le Christ* a libéré la France du joug étranger *par ce membre de l'Eglise* qu'était sainte Jeanne d'Arc ; mais on ne dira pas qu'en Jeanne *l'Eglise* a libéré la France du joug étranger : une telle action n'étant point de celles pour lesquelles l'Eglise a été instituée.

Partout, au contraire, où il s'agit d'actions répondant par leur notion même aux finalités propres de l'Eglise, elles devront être attribuées, non seulement aux membres de l'Eglise qui les font, mais, du même coup, *à l'Eglise elle-même* ; et il n'importera en rien, à ce point de vue, qu'elles soient collectives ou solitaires. Quand, par exemple, on dit que l'Eglise *prie*, qu'elle *mérite*, qu'elle *continue la Passion* du Christ, qu'elle *imite ses vertus*, chacun comprend aussitôt que tout cela se fait dans les actes les plus strictement *individuels* des chrétiens, non moins que dans ceux où ils conjuguent ensemble leurs efforts. Et ce qui est vrai de l'activité des simples chrétiens l'est, autant et plus, lorsqu'il s'agit des *fonctions rituelles* pour lesquelles ont été consacrés certains membres de l'Eglise. Comment en effet ces actions, essentielles à la vie du Corps du Christ, pourraient-elles bien n'être pas attribuables à ce Corps même, puisqu'elles sont l'œuvre des organes que le Christ y a mis précisément pour les accomplir ? Aussi n'est-ce pas seulement *le Christ* qui est dit remettre les péchés quand un prêtre baptise, ou absout, ou administre l'extrême-onction, c'est *l'Eglise elle-même* : sans que d'ailleurs l'action de l'Eglise, en l'administration de ces sacrements, puisse être distinguée *réellement* de l'action accomplie par son ministre officiel. Il n'y a qu'à appliquer le même principe au cas de la consécration eucharistique, et toute la question de savoir comment l'Eglise elle-même peut être dite *sacrifier* se trouvera simplement et clairement résolue.

D'où vient donc que certains théologiens semblent hésiter devant une solution si aisée ? C'est, croyons-nous, parce que la célébration de la messe est, entre toutes les fonctions sacrées, celle où le ministre de l'Eglise paraît le plus *indépendant*, et parce qu'on n'analyse pas d'assez près les *causes* de cette indépendance relative.

Reconnaissons-le, en effet : le prêtre qui célèbre le rite eucharistique jouit dans cette action d'une autonomie bien plus grande que dans ses autres fonctions d'ordre sacramentel. La chose s'explique en partie

par la nature même des actions dont il s'agit : puisque tous les autres sacrements supposent essentiellement le concours de deux personnes, un *ministre* qui les confère et un *sujet* qui les reçoit (condition qui suffirait par elle seule à mettre en lumière le caractère essentiellement *social* de ces rites sacramentels) ; tandis que la messe n'exige, par elle-même, aucun *sujet* distinct du célébrant, mais seulement un *servant,* qui n'est d'ailleurs pas indispensable à sa validité. De ce chef, on peut déjà dire que le caractère *social* apparaît moins nettement marqué dans la messe que dans la plupart de nos autres rites sacrés.

Mais ce n'est pas tout. La législation ecclésiastique semble souligner elle-même cette opposition. Car, lorsqu'il s'agit des autres actions sacramentelles, la liberté que l'Église laisse aux prêtres dans leur accomplissement est, somme toute, fort limitée. Il y faut des « pouvoirs », que l'autorité compétente n'accorde pas indistinctement à tous les prêtres ; et le prêtre qui les a reçus *doit* généralement les sacrements à qui vient raisonnablement les demander. Il en va autrement pour la messe. Le *droit* de célébrer est concédé libéralement à tous les prêtres que ne frappe aucune sanction pénale (pourvu qu'ils se plient aux règles liturgiques et à quelques mesures élémentaires de contrôle). Quant à l'*obligation* de célébrer, elle est réduite aux dimanches et fêtes pour les prêtres qui ont charge d'âmes, à quelques messes par an pour les autres... L'Église elle-même tient donc pour normal que les messes soient, la plupart du temps, *le fruit de l'initiative personnelle et indépendante* de ses prêtres...

De tout cela, ne pourrait-on être tenté de conclure que la messe doit plutôt être considérée comme *un acte individuel* du prêtre que comme un acte *de l'Église elle-même* ?

Pour démasquer le sophisme d'un tel raisonnement, demandons-nous simplement quelle est l'origine et la signification de cette liberté laissée aux prêtres dans leur sacrifice. Cette liberté serait-elle l'indice de quelque *indifférence* de l'Église pour une action qui est le centre même de sa vie ? Une telle hypothèse ne saurait vraiment être envisagée ! La seule manière d'expliquer cette liberté sera donc, tout au contraire, d'y voir une conséquence de la sublimité même des fonctions sacerdotales. C'est, en d'autres termes, *parce que la messe est l'acte pastoral par excellence,* qu'il est éminemment convenable de laisser à ceux qui la célèbrent une assez large autonomie dans sa célébration.

Que la messe soit essentiellement un acte pastoral, voire *l'acte suprême des pasteurs de l'Église,* c'est une assertion qui surprendra peut-être au premier abord. Nos habitudes juridiques de pensée nous ont tellement habitués à nous définir les « pasteurs » comme ceux qui (pape, évêques ou curés) sont chargés de *gouverner* spirituellement un troupeau bien déterminé ! L'idée de « pastorat » évoque si spontanément dans nos esprits l'idée primordiale d'une *autorité juridictionnel-*

le !... Pourtant, si nous interrogeons l'étymologie, le « pasteur » n'est pas précisément celui qui *conduit* un troupeau : il est celui qui le « paît », c'est-à-dire qui le *nourrit* !... Et si nous interrogeons l'Evangile, nous y trouvons cette idée, plus générale encore, que le Christ (pasteur suprême et prototype de tous les pasteurs) a pour rôle fondamental de *communiquer la vie* à ses brebis, de leur acheter cette vie *au prix de la sienne,* et d'être en même temps *la porte* par laquelle elles passent pour la trouver (Jean, X, 9-12) : toutes idées qui dépassent, et de beaucoup, celle d'une simple *autorité de gouvernement...*

Mais si, conformément à l'étymologie et à l'Evangile, l'action caractéristique et suprême du « pasteur » chrétien consiste à *donner la vie* aux âmes, à leur *acheter* cette vie au prix du sang du Christ, à les *nourrir* de l'aliment de vie éternelle, à leur *ouvrir la porte* qui seule leur permet d'y atteindre, peut-on douter un seul instant que le sacrifice eucharistique constitue vraiment l'*acte pastoral par excellence* ? Car enfin c'est ce sacrifice et lui seul qui ne cesse d'*obtenir* à tous la vie divine au prix du sang du Seigneur, et d'*ouvrir* chaque jour à l'Eglise l'unique porte de cette vie, et d'entretenir cette vie *par l'aliment* qui surpasse et contient tous les autres... Il ne saurait être question, certes, de soutenir que la messe soit l'unique fonction pastorale des prêtres de la Loi Nouvelle. Il est certain qu'à côté d'elle il y a place pour d'autres activités indispensables, — de consécration, d'enseignement, de gouvernement — que tous les prêtres n'ont aucunement un identique pouvoir d'accomplir. Mais tout cela ne saurait empêcher, ni nous faire oublier, que, de toutes les activités pastorales chrétiennes, la messe est et demeure celle que toutes les autres ne font, en fin de compte, que préparer ou compléter. En dignité comme en fécondité, elle est et reste la première.

Or, remarquons-le, car la chose est de conséquence : pour tout ce qui concerne directement cette activité pastorale suprême, il n'y a point de distinction à établir entre les plus humbles prêtres et les plus hauts prélats : consécrateurs de l'Eucharistie, tous le sont *également,* tous le sont *irrévocablement,* par un caractère aussi ineffaçable en chacun d'eux que celui de son baptême. Tous ont un pouvoir essentiellement identique d'offrir le même sacrifice, et de vivifier par lui l'Eglise entière.

Mais, s'il en est ainsi, n'était-il pas éminemment convenable que la discipline ecclésiastique tînt un juste compte de cette suprême dignité, commune à tous les membres du collège sacerdotal, et qu'elle leur accordât donc à tous une ample autonomie d'initiative et d'action ? Car si le Christ et l'Eglise ont irrévocablement confié à tous les prêtres un pouvoir qui fait de chacun d'eux, au milieu de la société chrétienne, une source de vie jaillissante, comment une telle confiance n'entraînerait-elle pas, comme naturellement, une *liberté d'action* proportionnée ? ou comment des fonctions si sublimes pourraient-elles se séparer *de res-*

ponsabilités à prendre personnellement ? C'est donc très raisonnablement que la discipline chrétienne en est venue à laisser aux prêtres une assez grande latitude, pour ce qui est de fixer à leur gré le nombre, le jour, les intentions de leurs messes respectives (5).

Mais on voit du même coup quel contresens total on commettrait si l'on prétendait que cette indéniable autonomie laissée aux prêtres dans cet exercice suprême de leur ministère sacré autorise à voir dans la messe *moins un acte de l'Eglise qu'une initiative personnelle du prêtre* ! A ce compte, on pourrait aussi soutenir qu'une définition dogmatique du Siège Apostolique, n'ayant après tout sa source que dans une *décision personnelle* du Pape, ne saurait constituer proprement *un acte de l'Eglise* elle-même ! Tout au contraire ! C'est parce que le pouvoir ecclésiastique de Magistère réside dans le Pape en sa plénitude *suprême* que l'initiative *personnelle* du Pape suffit, en cette matière, à faire de son acte *une décision de l'Eglise*. — Toute proportion gardée, il en va pareillement dans le cas du sacrifice eucharistique : c'est parce qu'il est essentiellement l'activité ecclésiastique *suprême*, celle qui procède du pouvoir le plus haut dont soient munis les pasteurs du troupeau du Christ, qu'il appartient à ce sacrifice de refléter, jusque dans la liberté d'initiative avec laquelle il est célébré, le pouvoir absolu d'initiative sacerdotale qui caractérisait le Christ en personne. Bref, c'est justement parce qu'il perpétue dans l'Eglise le pouvoir d'initiative sacerdotale de son Epoux que le sacrifice de la messe est *une activité de l'Eglise*, dans le sens de ces termes le plus fort et le plus complet.

Ainsi le fait que le prêtre pourrait (à la rigueur et en certains cas) célébrer *seul*, le droit indéniable qu'il a (en bien des circonstances) *de célébrer ou non* à son gré, ne doivent aucunement nous faire illusion : tout cela n'empêche pas son acte d'être essentiellement attribuable *à l'Eglise* dont il est le ministre : à l'Eglise qui, chaque fois qu'il célèbre, exerce par lui et à travers lui l'action la plus haute de sa vie à elle. Car ce qui fait en cette matière l'unité rigoureuse, indissoluble de l'action du prêtre et de celle de l'Eglise, ce n'est pas une « délégation » que le prêtre aurait reçue de la multitude chrétienne, ni une fragile « conjonction de volontés » entre sa personne et d'autres personnes : *c'est la nature même de l'Eglise et du sacerdoce chrétien*. Une comparaison peut aider à le mieux comprendre. Quand nous entendons une personne parler, nous disons, certes, avec vérité *qu'une bouche humaine nous parle* ; mais nous avons soin aussi de nous rappeler que, bien plus véritablement encore, *c'est un homme* qui nous parle, *par le moyen* de sa bouche... Ces deux vérités complémentaires sont inséparablement liées ; et elles le sont, non pas en vertu d'une convention ou d'une délégation, mais en vertu *des lois essentielles de la nature humai-*

(5) Cette latitude a d'ailleurs pu prendre des formes diverses selon les temps et les lieux.

ne. Ainsi en va-t-il dans le cas présent. C'est la constitution même de l'Eglise, de ce Corps à la fois mystique et organique du Christ, qui, d'une part, nous oblige à dire que les prêtres validement ordonnés sacrifient véritablement *eux-mêmes* toutes les fois qu'ils servent d'instrument au Christ dans la consécration eucharistique, mais qui, d'autre part, nous oblige aussi d'ajouter que ces prêtres ne sauraient jamais sacrifier *sans que l'Eglise sacrifie* alors par leur ministère (6).

Gardons-nous donc de jamais nous représenter la messe comme un acte dans lequel les prêtres *subviendraient à on ne sait quelle impuissance de l'Eglise,* grâce à des pouvoirs *individuels* qu'ils tiendraient du Christ : comme si l'Eglise était simplement heureuse de leur voir exprimer à Dieu, en sa place et en son nom, des sentiments d'hommage et de reconnaissance à l'expression desquels elle applaudirait comme du dehors ! Non ! ce ne sont pas seulement les sentiments de l'Eglise qui sont exprimés à Dieu dans la messe : *c'est elle-même qui les Lui exprime,* dans un acte qui est rigoureusement le sien : parce que cet acte n'est rien d'autre qu'un service d'Eglise, accompli par ceux qui occupent en l'Eglise l'indivisible sommet du pouvoir sacerdotal. Il n'en faut, certes, pas davantage, mais il n'en faut pas moins non plus, pour donner son sens ferme et précis à l'affirmation du concile de Trente, selon laquelle il appartient *à l'Eglise elle-même* d'immoler, par le ministère de ses prêtres, le sacrifice de la Loi Nouvelle.

Paris. Guy de BROGLIE, S. I. professeur à l'Institut catholique.

(6) La seule objection sérieuse qu'on puisse faire à cette doctrine se tire du cas des prêtres qui célèbrent malgré l'interdiction de l'Eglise (interdits, dégradés, excommuniés, etc.). Comment ce sacrifice, *contraire* à la volonté de l'Eglise, peut-il être tenu pour *un acte de l'Eglise* ? Mais remarquons qu'on peut faire à peu près la même difficulté par rapport à la volonté *du Christ* : comment la messe d'un prêtre qui célèbre *coupablement* (donc *contre* la volonté du Christ) peut-elle encore être une vraie messe, un sacrifice authentiquement offert *par le Christ* à son Père, donc *voulu* par le Christ, et comme un hommage *actuel* de Lui-même à son Père ? Dans les deux cas, il faut répondre : le caractère absolu et irrévocable du sacerdoce chrétien implique que le Christ et l'Eglise approuvent et veulent *absolument et irrévocablement,* comme *leur* hommage à Dieu, toutes les consécrations valides qu'accomplira tout prêtre validement consacré ; et les règles, morales et disciplinaires, qu'ils imposent au prêtre touchant l'accomplissement de ces actes consécrateurs, bien qu'elles intéressent au premier chef la conscience des prêtres, ne sauraient modifier le rapport que leur action a, *de par son objet essentiel,* au Christ et à l'Eglise. Si un grand artiste peignait un chef-d'œuvre à l'heure où il aurait le devoir impérieux de secourir un de ses proches, il agirait fort mal ; mais la qualité artistique de l'ouvrage pourrait mériter cependant l'admiration de tous les bons juges... Ainsi le Christ et l'Eglise ne cessent pas de se complaire en *toute* messe comme en une expression objectivement parfaite de leurs sentiments, et en un hommage objectivement parfait rendu à Dieu en leur nom, quelle que puisse être la culpabilité personnelle du prêtre qui, dans cet acte, manque aux règles morales et disciplinaires qu'il devrait y observer.

Encore faut-il, pourtant, que l'intention du prêtre n'exclue pas, par une volonté prévalente, toute idée *de sacrifice,* et de sacrifice offert à Dieu *au nom du Christ et de l'Eglise.* De ce chef-là, certaines consécrations attentées par des prêtres en révolte contre la foi ou la discipline ecclésiastique peuvent n'avoir plus rien de valide. — On trouvera des précisions sur le sujet dans de la Taille, *Mysterium Fidei,* Elucid. XXXIII.

BIBLE ET LITURGIE

Dès l'origine, la liturgie chrétienne, héritière sur ce point de la synagogue, est à base scripturaire. Les lectures bibliques constituent l'un des éléments principaux des réunions eucharistiques décrites au IIe siècle par saint Justin. Dans la suite, la place faite aux livres inspirés devient plus grande encore. La messe des catéchumènes ajoute aux lectures de l'Ancien et du Nouveau Testament des chants empruntés aux psaumes : introït, graduel, etc. ; la messe des fidèles recourt pareillement au psautier pour les processions de l'offertoire et de la communion. Les textes qui ne sont pas empruntés à la Bible y puisent souvent leur inspiration et en reproduisent volontiers les termes ; c'est le cas pour les prières du Canon. Le Pater, morceau scripturaire par excellence, est mis à la place d'honneur après l'anaphore consécratoire et achève la préparation à la réception de l'Eucharistie, communion à l'esprit et aux sentiments du Christ, disposant à la communion à son corps et à son sang.

Le recours à la Bible n'est pas moins caractéristique dans l'office divin : les psaumes en forment la partie essentielle ; des lectures tirées des autres livres inspirés s'y entremêlent. Notre liturgie est vraiment toute biblique ; elle réalise une véritable parousie du Logos, liée à la présence du Christ dans l'Eglise et préparant la parousie eucharistique, laquelle annonce à son tour la parousie glorieuse du dernier jour, si souvent mentionnée dans les lectures liturgiques : *mortem Domini annuntiabitis donec veniat* (1). L'usage liturgique de la Bible contribue à rendre présente l'œuvre de salut du Christ. Il donne aux textes inspirés un relief et une résonance nouvelle, dans l'ambiance de la prière commune, des chants alternés et de la célébration du Sacrifice. Qu'on se rappelle les émotions salutaires engendrées par la psalmodie dans l'âme d'Augustin (2). L'Eglise, en nous adressant directement et officiellement la parole sainte, nous la rend présente, nous ménage une rencontre avec Dieu par le Logos et dans l'Esprit qui l'inspire, en même temps que l'Eucharistie prolonge le mystère rédempteur : *opus nostrae redemptionis exercetur* (3). Les lectures et les chants donnent à chaque fête son caractère et actualisent le mystère qu'elle exprime, élément du mystère rédempteur total. L'unité admirable du plan divin, raconté par l'Ecriture et consommé par Jésus-Christ, se retrouve ainsi dans la liturgie, qui apparaît comme une méthode incomparable pour faire vivre de l'Ecriture, en même

(1) *I Cor.*, XI, 26.
(2) *Confessions*, IX, 4 ; X, 33.
(3) Secrète du IXe dimanche après la Pentecôte.

temps que pour louer Dieu et participer aux fruits de la rédemption. Les lectures inspirées ouvrent l'âme, s'épanouissent en prière dans le chant des psaumes et les paroles du célébrant, d'autant plus aisément que le parallélisme entre l'épître et l'évangile souligne l'unité des deux Testaments et la continuité du dessein de Dieu, parmi les vicissitudes qui ont marqué l'histoire du peuple élu et les premiers âges de l'Église (4).

Aux yeux des fidèles d'aujourd'hui et de beaucoup de prêtres, trop peu familiers avec l'Ancien Testament, l'excellence et la fécondité de l'Écriture sont manifestes surtout pour le Nouveau, et particulièrement pour l'évangile, dont le chant solennel souligne le caractère privilégié. Comme dit saint Ambroise : « *Evangelium legitur, virtus exit de sermone caelesti* » (5). L'homélie traditionnelle porte de préférence sur l'évangile, rarement sur l'épître, presque jamais sur les psaumes ou les lectures de l'Ancien Testament. L'Eglise maintient cependant ces dernières, tant pour leur valeur intrinsèque que pour illustrer la continuité de l'action providentielle dans le monde, sans se laisser émouvoir par les répudiations bruyantes de la Loi ancienne chez les racistes d'outre-Rhin et les antisémites impénitents.

Que l'intelligence de la liturgie bénéficie grandement d'une connaissance approfondie de l'Evangile et des épîtres, cela est évident et reconnu par tous : l'élite des fidèles lit le Nouveau Testament avec un intérêt croissant. Il n'en est malheureusement pas de même pour l'Ancien, inspiré cependant de Dieu comme le Nouveau, et dont l'utilisation liturgique se révèle, pour qui sait en profiter, comme extrêmement fructueuse.

Elle pose, il est vrai, des problèmes délicats et diversement résolus. Le caractère figuratif de l'économie mosaïque, si souvent relevé ou du moins supposé par la liturgie, ne doit pas faire oublier la valeur religieuse du sens littéral, sans parler de son intérêt historique. Quel esprit réfléchi admettra que les personnages et les événements de l'Ancien Testament soient proposés à nos méditations uniquement à cause de leur valeur prophétique ? La vie des patriarches, d'Abraham, de Moïse, des prophètes n'est-elle pas riche en leçons, tout comme la vie des saints de la Loi nouvelle, bien que sur un plan différent ? L'histoire sainte ne manifeste-t-elle pas avec éclat la conduite de Dieu sur Israël, la protection qu'il n'a cessé de lui accorder et sa miséricorde inlassable pour le peuple au cou raide ? Ne devrait-elle pas provoquer l'admiration et la reconnaissance de toutes les générations humaines, et aussi fortifier leur espérance, car les merveilles du passé garantissent celles de l'avenir. Sans doute, les bienfaits dont Dieu a comblé son peuple et ses prophètes reçoivent-ils un surcroît de lumière pour qui sait qu'ils préparaient et annonçaient le Christ, Prophète suprême et

(4) Cfr Herwegen, *Maison-Dieu*, V, p. 7 et 20.
(5) *De Noe et arca*, XIX, 70 ; *P.L.*, XIV, 395.

l'Eglise, véritable peuple élu. Mais, encore une fois, ils valent aussi par eux-mêmes. L'encyclique de Pie XII invite les prédicateurs à démontrer « la vérité de la doctrine chrétienne par des paroles tirées des saints Livres », à l'expliquer « par des exemples bien appropriés empruntés à l'histoire sainte, notamment à l'Evangile » (6). L'histoire sainte doit donc être utilisée à son rang. Quant aux prières, tant des psaumes que des livres sapientiaux ou historiques, il est clair qu'elles possèdent une valeur religieuse et une actualité inépuisables, même si on fait abstraction de la plénitude de sens que le chrétien, éclairé par la révélation complète, est en droit de leur attribuer.

Il reste néanmoins que, dans la liturgie, le recours à l'Ancien Testament est souvent commandé par l'existence d'un sens typique ou prophétique, sens authentique de l'Ecriture et voulu par Dieu, mais partiellement ou totalement ignoré de l'auteur sacré.

Ce sens n'est nullement arbitraire quand il ressort avec certitude des affirmations de l'Ecriture, de la tradition patristique ou de l'analogie de la foi. « Le divin Sauveur lui-même, dit l'Encyclique, nous le signale et nous l'enseigne dans les Saints Evangiles ; les Apôtres aussi, à l'exemple du Maître, y recourent ouvertement ; la tradition constante de l'Eglise le met sous nos yeux ; enfin l'antique usage liturgique l'exprime chaque fois qu'il y a lieu d'appliquer cet adage bien connu : la loi de la prière est la loi de la croyance » (7).

L'existence du sens spirituel doit d'autant moins surprendre que dans l'Ancien Testament lui-même, l'histoire est déjà interprétée. L'oppression égyptienne et la délivrance influencent la pensée des prophètes dans leurs prédictions de l'exil babylonien (Que ne doit pas Osée aux récits de l'Exode ?) ; la législation mosaïque est reprise par le Deutéronome en un sens plus élevé et plus spirituel ; le Chroniste brosse du règne de David un tableau épuré qui en fait plus nettement la préfiguration du royaume messianique ; la sagesse terre à terre des premiers sapientiaux devient dans les derniers siècles avant l'Evangile une sagesse de vie surnaturelle ; dans Isaïe, la notion de Dieu, le saint d'Israël, est tributaire de la vision inaugurale et de la liturgie du temple ; le temple futur d'Ezéchiel s'inspire de celui de Salomon, etc.

Dans le Nouveau Testament, saint Paul suppose constamment que les événements de l'Ancien étaient la figure de l'économie évangélique (8) ; le voile qui demeure sur le cœur des lecteurs de Moïse tombe lorsqu'ils se convertissent au Christ (9), passant ainsi de la lettre vieil-

---

(6) Edition Cerfaux, Bruxelles, Editions universitaires, p. 78 ; *N.R.Th.*, 1946, p. 712.

(7) Ed. Cerfaux, p. 59 ; *N.R.Th.*, 1946, p. 707. Voir les commentaires : Cerfaux, *o.c.*, pp. 101-102 et *N.R.Th.*, 1946, p. 771 suiv., p. 779.

(8) *I Cor.*, X, 11. Cependant ce verset est diversement interprété. Voir le commentaire du P. Allo.

(9) *II Cor.*, III, 14-16.

lie qui tue à l'esprit nouveau qui vivifie (10). Le rocher spirituel qui accompagnait Israël dans le désert était le Christ, agissant déjà en faveur du peuple élu et préludant aux grâces des temps messianiques (11). Agar figure la Synagogue et Sara l'Eglise (12). La liturgie du Tabernacle est présentée par l'épître aux Hébreux (13), dans une métaphore audacieuse, comme l'ombre du Christ et de sa croix : en tant que Messie, le Sauveur est précédé de ses figures ; mais, comme être transcendant et premier-né de toute la création (14), il leur préexiste et elles sont son ombre. Notre-Seigneur ne procède pas d'une autre manière quand il déclare que Moïse a écrit à son sujet (15), que, comme Jonas dans le ventre du poisson, il demeurera trois jours dans le sein de la terre (16), que le serpent d'airain annonçait sa mort sur la croix (17), la manne l'Eucharistie (18) et l'eau vive promise par les prophètes l'effusion de l'Esprit Saint (19) ; qu'Elie préfigurait le Précurseur (20) et qu'au culte lévitique, confiné à Jérusalem, doit succéder le culte en esprit et en vérité, célébré par toute la terre (21). Les allusions à l'Ancien Testament sont si fréquentes que les récits de l'Exode s'aperçoivent comme en filigrane à travers tout l'évangile de saint Jean ; et l'on connaît assez l'usage que fait saint Matthieu du sens typique en citant les prophètes (22).

On est donc invité par l'Ecriture elle-même à discerner dans l'Ancien Testament un sens spirituel qui prolonge et dépasse le sens littéral, le vin à côté de l'eau, l'esprit éclairant la lettre. L'histoire est ainsi comprise d'une manière plus profonde et plus pleine, sans que sa réalité matérielle soit ébranlée. Le sens spirituel est dans cette réalité même dès lors qu'on y aperçoit un dessein divin continu, dont les phases successives sont celles mêmes de l'alliance de Dieu avec les hommes et du mystère du Christ et de l'Eglise. Il y a dans l'histoire une force spirituelle et dans les faits une finalité : ils sont chargés d'éternité (23). Ceci est très frappant dans les thèmes majeurs du message évangélique, où apparaît à la fois la continuité avec l'Ancien Testament et la transformation profonde qu'apporte le progrès réalisé par l'Evangile : *Non veni solvere, sed adimplere* (24).

---

(10) *II Cor.*, III, 6 ; *Rom.*, VII, 6.
(11) *I Cor.*, X, 4.
(12) *Gal.*, IV.
(13) *Heb.*, X, 1.
(14) *Col.*, I, 15.
(15) Ioa., V, 46.
(16) Mt., XII, 39-40.
(17) Ioa., III, 14.
(18) Ioa., VI, 49-51.
(19) Ioa., VII, 37-39.
(20) Mt., XVII, 10-13.
(21) Ioa., IV, 21-24.
(22) Mt., II, 15, 17-18 ; XIII, 13-15 ; XXI, 5 ; XXVII, 8-10.
(23) de Lubac, *Catholicisme*, éd. du Cerf, p. 122.
(24) Mt., V, 17.

C'est ainsi que le discours sur la montagne consacre le Décalogue en le dépassant et en le perfectionnant : *iota unum aut unus apex non praeteribit* (25), et cependant tout est renouvelé. C'est ainsi que la perspective nationale du royaume d'Israël se dilate chez les prophètes dans celle d'un royaume universel, auquel toute l'humanité aura accès et aboutit, dans l'Evangile au royaume spirituel du Christ, à la fois terrestre et céleste, présent et à venir, en attendant sa réalisation complète lors de la parousie. Corrélativement, le petit reste du peuple de Dieu qui croira en Jésus s'aggrégera les nations païennes et deviendra l'Eglise (26).

Le Messie est d'abord le roi d'Israël et l'oint du Seigneur ; David est ensuite présenté comme le roi par excellence qui annonce le roi messianique, nouveau David, à la fois roi et prêtre, fils de l'homme et serviteur souffrant de Iahveh, sauvant le monde par sa mort.

Les sacrifices du culte mosaïque laissent bientôt apparaître leur insuffisance ; les prophètes enseignent la supériorité du sacrifice spirituel dans la conformité à la volonté divine, plus nécessaire et plus efficace que l'immolation des victimes. L'offrande parfaite et le sacrifice définitif sont réalisés par le Christ, dans le don total de lui-même à Dieu à travers la douleur et la mort.

On pourrait faire des remarques semblables sur le thème des noces de l'Agneau (27) qui compare à l'union conjugale l'alliance de Dieu avec les hommes, depuis les adjurations émouvantes d'Osée jusqu'à la vision éblouissante sur laquelle se clôt l'Apocalypse, en passant par le psaume *Eructavit*, la parabole des dix vierges, la première aux Corinthiens et l'épître aux Ephésiens. Dans tous les cas, le passé est spiritualisé, mais non anéanti ; l'exégèse allégorique et prophétique illumine et approfondit rétrospectivement l'Ancien Testament, sans nuire, lorsqu'elle est sagement entendue, à l'exégèse historique et scientifique. Il ne s'agit pas d'un placage de rapports arbitraires, mais d'une « génétique des idées ou des thèmes de la révélation finale », dont les phases ultimes éclairent les phases initiales, les expliquent et les justifient.

Ces vues grandioses et pénétrantes que l'Ecriture tantôt contient en germe, tantôt détaille explicitement, ont été reprises avec prédilection par la tradition ecclésiastique et la liturgie, à laquelle nous revenons après un détour un peu long. Mais en vérité, nous n'avons pas cessé de l'avoir présente à l'esprit, unissant, un peu à la manière des anciens prophètes, des perspectives intimement liées. Liturgie et Pères confrontent volontiers la révélation complète avec sa germination progressive dans l'Ecriture, sous la conduite de l'Esprit de Dieu, qui donne à l'Eglise l'intelligence du sens profond des livres inspirés. Les appli-

(25) Mt., V, 18.
(26) Cfr Cerfaux, *Théologie de l'Eglise suivant S. Paul*, passim.
(27) Cfr Bouyer, dans *Maison-Dieu*, VII, p. 47.

cations morales elles-mêmes s'ordonnent souvent à partir du sens typique, justifiées par le fait incontestable que tout l'Ancien Testament converge vers le Christ, que les exemples qu'il nous propose sont l'ébauche des dispositions adorables du Rédempteur, dont ils nous tracent, par touches successives, un portrait imparfait, mais fécond et que, membres et prolongement du Sauveur, nous sommes fondés à nous approprier ses richesses et à recevoir, comme nous étant adressé d'une certaine manière, ce qui est dit de lui et de son Eglise.

Il est clair cependant qu'une telle méthode d'herméneutique ne va pas sans difficultés : l'exégèse allégorique, qui prétend donner des moindres détails une interprétation figurée et prophétique, s'expose à toutes sortes d'outrances et d'erreurs. Que n'a-t-elle toujours imité la discrétion de l'épître aux Hébreux qui, en montrant la préfiguration ancienne et la supériorité de la nouvelle alliance, s'est soigneusement gardée d'attribuer un sens mystérieux à tous les éléments du rituel lévitique. Il ne faudrait pas néanmoins tomber dans l'excès opposé ; car le recours au sens spirituel, pour les grandes lignes et pour certains détails privilégiés de l'Ancien Testament, n'est pas seulement ingénieux et acceptable ; il est au cœur du progrès de la révélation et de la manifestation historique du plan divin.

Toute figure implique évidemment pour être recevable une certaine ressemblance dans la forme des événements. Selon saint Chrysostome, le type ne doit être ni absolument étranger à la réalité définitive, sous peine d'être inapte à la représenter, ni absolument semblable, car alors il se confondrait avec l'antitype. Il faut qu'il y ait de part et d'autre une action exceptionnelle de Dieu, un mode d'agir identique s'appliquant à des réalités distinctes : Adam et le Christ, Décalogue et Loi évangélique, etc. On sera parfois amené à reconnaître entre le type et l'antitype des analogies voulues par Dieu pour préfigurer le Nouveau Testament dans l'Ancien et que le contexte historique de celui-ci ne suffit pas à justifier. Noé et sa famille auraient pu être sauvés du déluge autrement que par l'arche flottant sur les eaux (28) ; les Hébreux auraient pu échapper à l'oppression égyptienne autrement que par le passage de la mer Rouge, et à la morsure des reptiles venimeux autrement que par le serpent d'airain. Ni les os de l'agneau pascal, ni les jambes du Sauveur crucifié n'ont été brisés, bien qu'il n'apparaisse pas en soi nécessaire que l'analogie fût poussée jusque-là (29).

La doctrine de la rédemption et de la continuité du plan divin, en d'autres termes l'analogie de la foi, justifient-elles en outre certaines accommodations, fruits de l'intelligence spontanée plus que du raisonnement, d'Anima plus que d'Animus ? Quelques-unes semblent s'im-

(28) *I Petr.*, III, 20-21.

(29) Cfr le bel article du P. Daniélou, *Traversée de la mer Rouge et baptême aux premiers siècles*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1946, p. 416-428. Le présent mémoire lui doit beaucoup.

poser, ainsi le parallèle que la préface *De Cruce* établit entre l'arbre de la science du bien et du mal au paradis terrestre et l'arbre de la croix. Les Pères voient dans le sacrifice d'Isaac la figure de celui du Sauveur et c'est dans le même sentiment que l'Église en fait lire le récit aux deux grandes vigiles baptismales. La bénédiction des fonts unit dans la perspective du baptême les merveilles que, depuis l'origine du monde, Dieu a opérées par l'eau : fécondation par l'Esprit Saint, fleuves du paradis terrestre, déluge, eau amère rendue potable au désert, baptême du Christ, miracle de Cana, eau sortie du côté du divin Crucifié. D'autres fois la liturgie développe des types demeurés à demi implicites ou sommairement indiqués par le Nouveau Testament. L'*Exultet* du samedi saint rapproche de la nuit de l'Exode celle de la résurrection du Sauveur. A la suite de l'Évangile (30) et de saint Paul (31), les offices du vendredi saint et de Pâques voient dans le Christ le véritable agneau pascal et dans la pâque chrétienne l'accomplissement de la pâque antique. Les oraisons du samedi saint (après la huitième prophétie) et de la veille de la Pentecôte (après la quatrième) identifient à la vigne d'Israël, transplantée d'Egypte par Dieu (32), la vraie vigne qui est le Christ (33). L'épître de l'Immaculée-Conception, *Dominus possedit me,* applique à la Vierge les enseignements inspirés qui concernent la Sagesse éternelle (34), rapprochant justement la prédestination et l'élection éternelle de Marie de celle du Verbe, dont elle est inséparable. L'épître *In omnibus requiem quaesivi* (35), lue jadis au commun des vierges et réservée aujourd'hui à la fête de l'Assomption, veut, en accommodant ce qui est dit de la Sagesse, exalter l'idéal de recueillement et de contemplation des vierges et de Marie (36).

Ces vues sur les rapports des deux Testaments paraissent solides et fécondes. Mais la pente vers l'arbitraire est glissante, et les interprètes anciens — pour ne rien dire de certains modernes — ne s'en sont pas toujours gardés. Peut-être pensaient-ils pouvoir s'autoriser de quelques raisonnements surprenants du Nouveau Testament, probablement inspirés des procédés rabbiniques, où ils voyaient à tort des arguments apodictiques. Ainsi le fait des promesses messianiques adressées à Abraham et à sa descendance et non à ses descendants : ce singulier collectif convient bien à l'unique descendant qui est le Christ (37), mais saint Paul n'entend évidemment pas étayer sur cette simple particularité de style la démonstration qu'il poursuit tout au

(30) Luc., XXII, 15.
(31) *I Cor.*, V, 7.
(32) *Ps.* 79 et Isaïe, V, 1-7.
(33) Ioa., XV, 1-2.
(34) *Prov.*, VIII, 22-37.
(35) *Eccli.*, XXIV, 7-15.
(36) Cfr Dom Capelle, dans *Questions Liturgiques*, 1946, p. 47-49.
(37) *Gal.*, III, 16.

long de l'épître aux Galates. Pareillement, le silence de la Genèse sur les ancêtres de Melchisédech insinue, pour des yeux épris de mystère, l'éternité du sacerdoce du Christ ([38]), mais ne saurait en constituer la preuve. On ne prétendra pas non plus que le rapprochement de la I^re^ aux Corinthiens ([39]) entre la défense de museler le bœuf qui foule le grain et la rétribution due aux prédicateurs de l'Evangile soit autre chose qu'une aimable analogie. Il y a dans l'utilisation de l'Ancien Testament par le Nouveau des nuances infinies et délicates, allant de la simple illustration de la pensée par un texte biblique sans rapport immédiat avec elle, jusqu'à l'affirmation voulue d'un sens typique. Le discernement est malaisé à opérer ; chaque cas demande une solution appropriée et quelques-uns demeurent irrémédiablement obscurs. A plus forte raison doit-on se garder de chercher à tout prix dans les passages prophétiques du Nouveau Testament des figures des réalités éternelles : ils contiennent sans doute des symboles, mais non d'ordinaire des types véritables, car l'Eglise de la terre ne figure pas à vrai dire celle du ciel : elle en est le commencement, aussi imparfait que l'on voudra, mais de même nature que le terme. On se méfiera pareillement des allégories subtiles dont quelques Pères ont pensé enrichir des paraboles, comme le bon samaritain et les ouvriers de la vigne, au risque d'en faire oublier l'admirable et authentique leçon, comme aussi des débauches de fantaisie ou d'imagination qui ont faussé, en prétendant l'expliquer, le grand sens de l'Apocalypse. Les significations mystérieuses que saint Grégoire découvre dans certains détails de l'Evangile, probablement avec un sourire à l'arrière-plan (l'ange assis à droite du tombeau le matin de Pâques ; le Christ apparaissant sur la rive du lac de Tibériade, et non sur la mer) ([40]), n'auront pas plus d'importance pour nous que pour lui. Encore moins nous attacherons-nous à la singulière mystique des nombres dont s'enchantait parfois saint Augustin (le paralytique de la piscine malade depuis trente-huit ans) et à des interprétations plus fâcheuses encore, basées sur des contresens ou des inexactitudes de la Vulgate.

Les mêmes principes d'exégèse prudente doivent guider dans l'explication des textes rapprochés par la liturgie. La correspondance entre l'épître et l'évangile, si intéressante dans les messes de carême, n'implique pas forcément que les faits racontés dans la première lecture soient la figure des événements évangéliques avec lesquels ils font diptyque. Le fils de la Sunamite n'est pas la figure du fils de la veuve de Naïm (jeudi après le quatrième dimanche), ni le fils de la veuve de Sarepta la figure de Lazare (vendredi de la même semaine) ; il n'est pas inutile cependant de remarquer la similitude des signes divins dans les deux Testaments. Ésaü et Jacob ne sont pas la figure

(38) *Heb.*, VII, 3.
(39) *I Cor.*, IX, 9-10.
(40) *Bréviaire Romain, Homélies du dimanche et du mercredi de Pâques.*

du prodigue et de son aîné ; il y a simplement parallélisme : de part et d'autre deux frères, dont le cadet est l'objet des prédilections divines (samedi après le deuxième dimanche) ; personne ne suivra *a fortiori* saint Augustin quand il voit dans la duplicité de Jacob un mystère et non un mensonge. On ne fera pas à la chaste Suzanne l'injure de voir en elle le type de la femme adultère (samedi après le troisième dimanche), mais on soulignera avec émotion le contraste entre la rigueur du châtiment dans l'ancienne Loi et la miséricorde du Sauveur dans l'Evangile. En se refusant ainsi, avec un souci scrupuleux d'exactitude, à majorer aucun des enseignements certains de l'Ecriture, dût-on encourir les anathèmes de ceux que ne satisfont pas « les maigres mamelles du sens littéral », on évitera, en conformité avec l'encyclique de Pie XII, les « interprétations accommodatices introduites par la fantaisie personnelle et que l'on va chercher fort loin, qui vraiment constituent non pas l'usage, mais l'abus de la parole de Dieu » (41).

Avec non moins de soin, on se gardera de l'excès contraire et l'on recevra comme enseignés par Dieu les sens typiques qui s'autorisent soit du Nouveau Testament, soit de la tradition patristique et liturgique. C'est avec une intelligence pénétrante de l'Ecriture que la messe du lundi après le premier dimanche de Carême voit dans l'enseignement d'Ezéchiel qui compare Dieu à un pasteur l'annonce du bon pasteur qui jugera au dernier jour les brebis et les boucs ; que la messe du vendredi après le deuxième dimanche met en parallèle Joseph vendu par ses frères et le Fils bien-aimé mis à mort par les mauvais vignerons ; que celle du mercredi après le troisième dimanche rapproche de la promulgation de la Loi au Sinaï les anathèmes du Sauveur contre l'hypocrisie pharisienne ; que celle du vendredi de la même semaine interprète l'eau tirée du rocher par Moïse comme la figure de l'eau vive promise par Jésus à la samaritaine ; et que le mercredi après le quatrième dimanche juxtapose l'annonce par Ezéchiel de l'effusion de l'Esprit Saint et de l'eau vive, les exhortations d'Isaïe à la purification spirituelle et la guérison de l'aveugle-né à la piscine de Siloé. D'autres fois, la prophétie et son accomplissement passent successivement sous nos yeux : ainsi à la messe de l'Epiphanie (vision de la nouvelle Jérusalem et appel des Gentils à la foi en la personne des Mages) ; des Rameaux (psaume 21 et récit de la passion) ; et à l'office du vendredi saint (manducation de l'agneau pascal et passion selon saint Jean). On peut même penser, sans visées réformatrices irrespectueuses, que certaines richesses spirituelles, certains aspects du plan divin n'ont pas dans la liturgie tout le relief souhaitable. Notre paroissien serait-il dépareillé par une messe du Saint Nom de Dieu, rapprochant la révélation du nom de Iahveh à Moïse

(41) Edition Cerfaux, p. 78 ; *N.R.Th.*, 1946, p. 712.

et le « Sanctificetur nomen tuum » de l'oraison dominicale ; par une messe *De fide* qui magnifierait successivement la foi d'Abraham et celle des chrétiens, par une messe *De Lege divina* qui unirait le Décalogue et le Discours sur la montagne ; par une messe *De Verbo Dei* ; où nous contemplerions la Parole créatrice dans le début de la Genèse, le psaume 118 et le prologue de saint Jean ; par une messe *De Sapientia* qui couronnerait le tout en nous faisant adorer la Sagesse divine dans les Proverbes et dans saint Paul. Mais ce serait peut-être trop recherché, trop intellectuel...

Le recours à la typologie ainsi comprise, c'est-à-dire orientée par le message évangélique et le contrôle de l'Église, dégage dans la parole inspirée l'élément proprement divin, que l'Esprit Saint suggérait sans le faire exprimer par l'auteur sacré (42), un peu comme une œuvre littéraire est parfois pénétrée par une réflexion de type plus intellectuel plus profondément qu'elle ne l'avait été par l'auteur lui-même, orateur ou poète. Le sens typique fait apparaître plus clairement le plan de la rédemption, dans sa préparation, son accomplissement progressif, sa rigoureuse et admirable unité. Il fait apercevoir, dans les phases initiales, par un splendide choc en retour, des reflets de la phase définitive. Le lecteur se sent porté à redoubler de confiance et d'amour envers Dieu, qui a réglé toutes choses avec tant de sagesse et de puissance, de continuité et d'harmonie, en même temps que de miséricordieuse bonté.

Il se dégage de ces considérations d'importantes conséquences pastorales que nous soumettons aux professeurs et aux pasteurs.

1) L'enseignement de l'Ecriture Sainte doit préparer les futurs prêtres à instruire les fidèles par des prédications à la fois bibliques, théologiques et liturgiques. Il insistera donc, comme y invite l'encyclique (43), sur le sens littéral et dogmatique, sur le contenu théologique de l'Ecriture. On aura soin de souligner l'utilisation liturgique de la Bible, surtout à la messe. Le rapprochement habituel du dogme (tel qu'il se dégage de l'Ecriture) et de son expression liturgique est un excellent moyen d'éviter une théologie abstraite et irréelle, qui est de moins en moins acceptée.

2) L'exégèse théologique et liturgique ainsi entendue fera une place raisonnable à la typologie et à ses applications spirituelles (44) ; elle s'efforcera d'unir Alexandrie et Antioche, Origène et Jérôme, Augustin et Ambroise, rejetant les allégories subtiles et arbitraires, faisant son profit de celles que le Nouveau Testament affirme ou suggère, que des autorités patristiques notables ont retenues ou que la liturgie a consacrées : *In figuris praesignatur, cum Isaac immolatur, Agnus Paschae deputatur, datur manna patribus.*

---

(42) Ioa., XVI, 12-13.
(43) Edition Cerfaux, p. 81 ; *N.R.Th.*, 1946, p. 713.
(44) Cfr Robert-Tricot, *Initiation Biblique* ; Desclée, p. 334.

3) Il serait bon que, dans une certaine mesure, l'enseignement de l'Ecriture Sainte soit organisé en fonction de l'année liturgique. La chose paraît réalisable sans tomber dans l'artificiel pour les psaumes, les évangiles, voire pour les épîtres. On échapperait ainsi aux inconvénients d'un éparpillement spirituel fâcheux. Il y a toujours profit à se mettre dans toute son activité à l'école de l'Eglise, à revivre chaque année avec elle le mystère rédempteur dont elle nous présente dans la liturgie les aspects principaux, d'une manière intuitive et active dont l'expérience ne cesse de montrer l'efficacité, et avec un sens psychologique très sûr. Les clercs seraient ainsi aidés, dès le temps de leur formation, à mettre une unité profonde dans leur vie religieuse intime, liturgique, intellectuelle, apostolique. Devenus prêtres, ils accepteraient volontiers de distribuer leur enseignement catéchétique et homilétique dans le cadre de l'année liturgique, en s'inspirant des méthodes expérimentées récemment, avec fruit en Belgique et en France ([45]).

4) Il est nécessaire de faire connaître aux enfants et au peuple chrétien les éléments principaux de l'histoire sainte et, dans l'Ancien Testament, les figures les plus significatives du Nouveau, si l'on ne veut pas que la liturgie devienne de plus en plus un livre fermé. Cette initiation biblique élémentaire est plus importante que la question de langue. Elle pourrait se limiter à quelques points essentiels : pour les faits et les institutions : création, déluge, Abraham, Exode, alliance, promulgation de la Loi au Sinaï, sacerdoce lévitique, David, Elie et Elisée, captivité et retour de l'exil — pour les figures : arbre de la

---

(45) Qu'on nous entende bien. Il ne s'agit aucunement de proposer aux professeurs d'Ecriture Sainte un carcan insupportable, au détriment de l'exégèse scientifique dont la nécessité est évidente. On envisage seulement une concordance générale — et très souple — entre les textes commentés et les grandes époques de l'année liturgique. Voici ce qu'une expérience plusieurs fois renouvelée, et, semble-t-il, à la satisfaction de l'auditoire, nous permet d'envisager comme réalisable.

Cours sur les Evangiles. Premier trimestre : introduction générale et, pendant l'Avent, évangile de l'enfance. — Deuxième trimestre : prologue de saint Jean ; baptême et tentation ; épisodes de Nicodème et de la Samaritaine ; Discours sur la montagne (en totalité ou en partie) ; choix de paraboles ; au moment de la Semaine Sainte : la Passion (interversion inévitable). — Troisième trimestre : suite des paraboles ; confession de saint Pierre et Transfiguration ; discours sur le pain de vie et discours après la Cène (ce qui convient bien au temps de Pâques et de la Pentecôte, ainsi qu'à la Fête-Dieu).

Cours sur saint Paul. Premier trimestre : introduction générale : épîtres aux Galates et aux Thessaloniciens (ces dernières viennent pendant l'Avent ; on insiste sur la parousie). — Deuxième trimestre : I et II Corinthiens ; Romains (insistance sur le mystère de la rédemption, etc.). — Troisième trimestre : épîtres christologiques et aux Hébreux (qui conviennent mieux au temps pascal). — L'ordre chronologique des épîtres est sauvegardé, et l'accord d'ensemble avec l'année liturgique paraît suffisant.

Un cours sur les prophètes et les psaumes pourrait s'inspirer de principes semblables ; mais c'est assurément plus difficile. Du moins avons-nous trouvé un réel avantage à procéder pour le Nouveau Testament comme il est indiqué ci-dessus.

science, arche, sacrifice d'Isaac, Joseph, agneau pascal, passage de la mer Rouge, manne, tabernacle, eau vive, vigne, lumière, serviteur de Iahveh, etc. Ce menu bagage scripturaire suffirait pour saisir les principales allusions de la liturgie et apporterait une lumière à laquelle rien ne peut suppléer.

Telles nous semblent être quelques-unes des tâches urgentes des professeurs, catéchistes et prédicateurs. Toute l'Ecriture est utile « pour enseigner, reprendre, redresser, former à la justice » (46). Mais comment sera-t-elle comprise si les fidèles ne trouvent pas sur leur chemin, comme jadis le trésorier de la reine d'Ethiopie, des évangélistes instruits et charitables, capables de leur ouvrir le sens des paroles inspirées et d'embraser ainsi leurs cœurs, comme fit Jésus pour les disciples d'Emmaüs (47) ?

F. AMIOT
Professeur au Séminaire de S. Sulpice.

Paris.

(46) *II Tim.*, III, 16.
(47) *Act.*, VIII, 30-31 ; Luc, XXIV, 32.

LES CAPUCINS EN BELGIQUE

Une caricature protestante, trouvée à Leyde en 1588 et qui semble aujourd'hui perdue, représentait capucins et jésuites associés. Ces deux grands ordres apparaissaient dès lors aux calvinistes comme la personnification de la contre-réforme catholique.

Arrivés aux Pays-Bas l'année même de la prise d'Anvers (1585), les capucins y prirent pied grâce surtout à la faveur d'Alexandre Farnèse. Ils y multiplièrent merveilleusement leurs fondations sous les Archiducs. Cependant nous ne nous bornerons pas ici à ces deux premières périodes de leur histoire dans notre pays. On nous saura gré de la pousser jusqu'à nos jours, en dépit des moyens d'information très incomplets dont nous disposons encore pour certaines époques et, de façon générale, pour les régions flamandes (1). Les anciens capucins, dans l'ensemble, paraissent s'être beaucoup plus préoccupés d'accomplir de grandes actions que de les consigner par écrit. Les origines mêmes de l'Ordre ne nous sont retracées de façon tout à fait scientifique que depuis les travaux de Pastor et du P. Edouard d'Alençon (2). Sur son histoire générale, on ne possède que depuis peu des livres auxquels on puisse se fier entièrement, comme les deux volumes du P. Cuthbert, parus d'abord en anglais, traduits ensuite en d'autres langues (3). Pour la Belgique, nous ne pensons pas même qu'il existe un seul aperçu du genre de celui que nous tentons aujourd'hui, modeste et sommaire sans doute, mais ambitionnant de ne

(1) La documentation pour ces régions est sans doute beaucoup plus abondante que pour les contrées wallonnes. Mais elle n'a pas encore été utilisée dans le grand ouvrage du R. P. Hildebrand commencé en 1945 et intitulé : *De Kapucijnen in de Nederlanden en het Prinsbisdom Luik*. Quatre tomes ont vu le jour jusqu'ici : I. La province (à deux langues) des Pays-Bas (1585-1616) et II, III, IV consacrés uniquement aux provinces, couvents et religieux wallons, jusqu'à la Révolution française. Des sept tomes annoncés et que nous espérons fermement voir paraître, malgré le coût élevé et le nombre relativement restreint d'acheteurs pour des publications de ce genre, quatre traiteront des provinces, couvents et religieux flamands, un de l'organisation, un des relations des capucins avec le dehors (influence et activité) et le dernier, de la suppression, à la fin du XVIII[e] siècle. Comme nous recourrons continuellement à cet ouvrage dans notre article, nous renverrons simplement au tome et à la page (I, 565 p. ex.). Il sera désormais indispensable à tous ceux qu'intéresse l'histoire moderne de l'Eglise en notre pays. Reposant sur les documents de nombreux dépôts d'archives, mais surtout sur ceux des Archives générales de l'Ordre à Rome et des Archives des capucins belges à Anvers, le travail du P. Hildebrand se distingue par la multiplicité, voire parfois la minutie des détails (dans lesquels on se retrouve cependant grâce à quelques synthèses) et par la grande impartialité. Malheureusement l'histoire des capucins n'est pas assez remise dans le cadre de l'histoire des Pays-Bas.

(2) Pastor, *Geschichte der Päpste*, depuis le t. IV, 2[e] partie, de la 10[e]-12[e] édit., Fribourg en Br., 1928 ; E. d'Alençon, *De primordiis ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, Rome, 1921.

(3) En italien (1930) et en allemand (1931).

laisser absolument de côté aucun des faits essentiels de l'histoire des capucins, aucun des principaux aspects de leur activité. Il nous semble que nos croyants seront plus fiers de ces bons Pères qu'ils voient passer journellement dans nos rues revêtus de la même bure qu'à la fin du XVI[e] siècle, portant le même capuchon pointu et anguleux, gardant la barbe comme autrefois, marchant pieds nus avec de simples sandales, quand ils réaliseront mieux que plusieurs milliers (4) d'hommes, tout semblables pour l'extérieur et animés du même esprit, vivent depuis si longtemps dans leurs villes, se livrant, pour le plus grand bien spirituel de celles-ci aux mêmes formes d'apostolat, prêchant, confessant, catéchisant, composant des ouvrages théologiques et ascétiques, ayant même exercé autrefois des activités qu'ils n'exercent plus normalement aujourd'hui : soins donnés aux pestiférés qui coûtèrent la vie à un grand nombre de religieux, et extinction des incendies ; tout cela, sans détriment des missions lointaines, dont cet Ordre fut, surtout à certaines périodes de son histoire, un généreux pourvoyeur.

Une création laborieuse.

D'aucun Ordre religieux les annales des origines ne relatent autant de difficultés, de faits étranges et, il faut bien l'avouer, pénibles. Un franciscain observant, Matthieu de Bassi, quitte, sans permission, en 1525, son couvent de Monfalcone et obtient de Clément VII, grâce à l'intervention, semble-t-il, de la nièce de ce pape, Catherine Cibo, duchesse de Camerino, l'autorisation verbale d'observer à la lettre et dans son esprit la règle de saint François. La même année, deux observants, Ludovic et Rafaël de Fossombrone, s'enfuient également, en dépit de l'interdiction qui leur avait été faite, pour fonder un ermitage où l'on s'en tiendrait strictement à la même règle. Poursuivis par leurs supérieurs, traités un temps de fugitifs et d'apostats par le souverain pontife lui-même, comme l'avait été Matthieu, ils obtiennent, en 1528, par l'entremise encore de la puissante duchesse, tout ce qu'ils désirent : la bulle de fondation de l'Ordre. Puis des couvents- ermitages se créent, dans lesquels affluent surtout les observants, ce qui finit par irriter les chefs de ceux-ci ; des chapitres généraux se tiennent ; les constitutions sont revisées. Malheureusement des tendances diverses se manifestent bientôt et provoquent d'âpres conflits. Le vrai fondateur de l'Ordre, son premier général, Ludovic de Fossombrone, doit en être chassé pour son insoumission. Le pieux et simple Matthieu de Bassi retourne à l'observance. Bernard Ochino, deux fois général, grisé peut-être par ses succès, devient suspect par les doctrines qu'il répand, se voit interdire la prédication, abandonne la foi

(4) Pour les seules provinces wallonnes, de 1585 à la Révolution française, la liste biographique du t. IV compte plus de 3.600 religieux. Le nombre des religieux flamands, pour la même période, est de près de 5.000.

catholique et adhère au protestantisme de Genève. Scandale inouï. Paul III songe à supprimer les capucins. Mais le cardinal Sanseverino le fait changer d'avis. Le pape leur interdit sans doute provisoirement la prédication, mais le cardinal protecteur leur donne un général, Francesco de Jesi, qui relève les courages défaillants, accentue la ferveur des religieux, leur gagne la faveur du peuple. Une nièce de Paul III, la célèbre Vittoria Colonna, se montre la grande protectrice de l'Ordre, comme l'avait été, sous le pontificat précédent, Catherine Cibo. Les mauvais temps sont maintenant passés. Les couvents se multiplient. On compte, en 1572, plus de 300 maisons et 3000 capucins en Italie. A la demande des observants, Charles-Quint avait obtenu du pape la défense de faire des fondations en dehors de l'Italie. Mais Grégoire XIII, en 1574, lève cette prohibition. Les capucins s'établirent d'abord en France où les appelait une femme encore, Catherine de Médicis.

Originalité.

La nouvelle branche de l'Ordre de saint François se distingue de diverses manières de la *Stricte observance* qui remonte au milieu du XIV[e] siècle, réforma un grand nombre de couvents, notamment dans les Pays-Bas, et donna à l'Église des saints comme Bernardin de Sienne. Les capucins portent l'habit grossier et le capuchon que portait saint François ; ils laissent pousser leur barbe. Mais ces détails, s'ils eurent toujours pour eux beaucoup d'importance, ne doivent pas faire perdre de vue des points plus essentiels. Ils se rapportent surtout à la pauvreté : incapacité de l'Ordre comme tel de posséder même les maisons où vivent ses membres ; interdiction aux particuliers d'user d'argent ; simplicité des églises et des cloîtres. On remarque, chez les capucins, une plus grande liberté de mouvement, un souci d'adaptation plus effectif que chez les autres franciscains. Leur esprit démocratique se révèle notamment dans l'élection pour trois ans, par les religieux, des autorités de la province : provincial et définiteurs, et de l'autorité locale : le gardien ; dans celle aussi, pour chaque couvent, d'un « discret » qui devra assister le gardien. Régulièrement le provincial et le gardien sortants seront maintenus un certain temps en dehors de toute prélature. Le chapitre qui élit les nouveaux supérieurs ne se compose pas seulement des supérieurs qui viennent d'abandonner leurs fonctions, mais de simples Pères choisis par tous les religieux. Il doit remplacer, chaque fois qu'il se réunit, la moitié au moins des définiteurs.

Les premières fondations en Belgique, de 1585 à 1595. Alexandre Farnèse.

Le premier établissement des capucins en Belgique ne date que de 1585. Leur lenteur à prendre pied dans un pays toujours si hospita-

lier aux religieux s'explique d'abord par la prohibition mentionnée plus haut de se répandre en dehors de l'Italie, ensuite par les troubles qui secouèrent les Pays-Bas et dont on peut marquer la fin à la prise d'Anvers par Alexandre Farnèse, en 1585.

Bien antérieurement à cette date, des Belges étaient entrés dans l'Ordre. Ainsi François Tittelmans, professeur à Louvain, puis observant, enfin capucin, mort en 1537 provincial de Rome. Mais l'initiative de la fondation de la province belge revient aux capucins de la province de Paris qui comptait un bon nombre de religieux originaires du nord, eux aussi anciens observants, en général, chassés de leur pays par les troubles, comme Jacques de Bruxelles, Claude d'Ath, Christophe d'Ypres, Ange de Bruges, Léon de Bruges, Antoine de Gand, Jean de Landen, Joseph d'Anvers, Augustin d'Ath, Jacques de Saint-Omer ([5]).

En septembre 1585, trois de ces Pères, à savoir Jean de Landen, Antoine de Gand et Joseph d'Anvers, furent désignés par le provincial de Paris pour se rendre auprès du duc de Parme. On leur adjoignit un italien, ancien soldat qui avait combattu les Turcs avec Farnèse, le P. Félix de Lapedona, premier supérieur d'Anvers. Fort bien reçus par le gouverneur, les capucins furent hébergés à l'hôpital Saint-Julien, en attendant que l'administration communale leur ait fourni un établissement stable. Le magistrat montra d'abord peu de zèle et Farnèse dut intervenir pour le stimuler et empêcher les Pères de retourner en France. Il écrivit même à Rome. Sixte-Quint permit aux capucins de se fixer à Anvers et le cardinal Santori leur défendit de quitter cette ville sans son autorisation ou celle du chapitre général.

Cependant les Pères attiraient l'attention par des prédications dans les églises et sur la grand'place et surtout par une procession de flagellants, à laquelle ils prirent grande part, à côté des jésuites. Manifestation religieuse qui fit une profonde impression, un peu trop spectaculaire cependant, car dans la suite on la transforma en une simple procession de la croix et l'on en supprima les démonstrations extraordinaires de pénitence.

Tandis que s'accroissait en nombre la petite communauté, des protections lui venaient de la part de marchands italiens et même de bourgeois de la ville. Un membre du conseil de Brabant, ancien échevin d'Anvers, se mit à la recherche d'une maison pour les Pères. Il en découvrit une au Marché aux Chevaux. L'octroi de Philippe II date du 17 août 1587. Aussitôt le couvent d'Anvers obtint son indépendance religieuse et forma un commissariat propre, dont la direction fut confiée au Père Hippolyte de Bergame, qui allait jouer un rôle prépondérant dans l'évolution de la province belge.

---

(5) Hildebrand, *Les origines des capucins belges (1585-1587)*, dans les *Collect. Franciscana*, t. II, 1932, pp. 322-489.

La même année 1587, grâce encore à la haute intervention du gouverneur, des capucins arrivaient à Bruxelles. Ils y éprouvèrent aussi quelques difficultés de la part du magistrat et du chapitre de Sainte-Gudule. Les jésuites les hébergèrent, en attendant que fût achevé le couvent, dont la première pierre avait été posée le 7 décembre 1587 dans la rue actuelle des capucins.

Les années suivantes, le commissariat continua à se développer. Le P. Hippolyte envoya d'abord de ses religieux à Gand, d'où s'étaient retirés beaucoup de calvinistes, si bien que le tiers des maisons étaient inoccupées. Le Conseil communal ne ménagea pas ses faveurs aux Pères. La construction de leur couvent, commencée en mars 1589, se termina en quatre mois. En 1590 treize novices faisaient profession dans le commissariat. De 1590 à 1592 on signale parmi les recrues : 4 ou 5 prêtres séculiers, 2 observants, 1 chanoine régulier de Louvain et 1 de Rouge-Cloître, 1 bénédictin, 1 croisier et 1 norbertin.

Le rythme des fondations s'accentue en 1591-1592. Répandu jusqu'alors dans le seul pays flamand, l'Ordre pénètre maintenant en terre wallonne où il connaîtra un magnifique développement. Alors s'ouvrent des maisons conventuelles à Louvain, dont la population est tombée à 10.000 habitants, à Douai, à Bruges, à Arras, à Tournai et à Lille. Enfin, en 1594, les capucins ajoutent à ces fondations celles de Béthune, Valenciennes et Saint-Omer.

Le personnel croît en proportion. En 1593, 38 novices sont admis à la profession ; 28, en 1594, et 20, en 1595. Les trois quarts de ces recrues viennent du pays wallon. A la fin de 1595, l'Ordre compte en Belgique 132 religieux.

Pour la plupart des établissements originaires de cette période, l'initiative est partie des religieux mêmes. Le P. Hippolyte les envoie d'abord dans les grandes villes d'Anvers, Bruxelles et Gand, puis dans les centres universitaires de Louvain et de Douai. En cette dernière ville, c'est le chapitre de Saint-Amé qui les invite. Le zélé abbé de Saint-Vaast, Jean Sarrazin, les fait venir à Arras ; et à Tournai, l'évêque Vendeville. L'administration communale, d'abord défavorable en certaines localités, accueille fort bien les capucins, par exemple à Louvain, à Douai et à Lille. Partout des bienfaiteurs assurent leur établissement par des largesses. A Louvain, c'est surtout Jacques Baius, le neveu du célèbre Michel ; à Bruges et à Saint-Omer, de riches veuves. Dans cette dernière ville, on leur passe le plus beau palais. A vrai dire, bien des bourgeois eussent préféré le voir occuper par d'autres que par des religieux. A Arras, les supérieurs de l'Ordre trouvèrent trop riche l'immeuble des capucins. A Valenciennes, les bourgeois invitèrent les Pères à se fixer chez eux.

Certains organismes mettent des conditions à l'ouverture d'un nouveau couvent. A Bruxelles, les capucins doivent s'engager vis-à-vis du chapitre de Sainte-Gudule à participer aux processions solennelles,

à ne pas entendre de confessions, sauf celles des religieux de leur ordre, à ne distribuer la communion aux laïques que pendant la messe, à n'enterrer aucun mort, à l'exception de leurs sujets, à ne pas prêcher dans leurs églises le dimanche et les jours de fête, au cours de la matinée.

Faveur et ferveur.

Les capucins devinrent, en général, très vite populaires dans les localités où ils s'établirent. Leur pauvreté, leur désintéressement, leur manière pieuse et modeste de se comporter, surtout quand ils célèbrent la sainte messe et chantent l'office, édifie beaucoup les fidèles. Cependant les Pères ne confessent pas dans leurs églises et, au moins dans les débuts, n'y prêchent pas. L'archevêque de Cambrai, Berlaymont, atteste qu'à Tournai ils ont converti des centaines de protestants par leur seul exemple. Ils tâchent d'ailleurs aussi de les ramener par leurs prédications. A Tournai, Jacques de Saint-Omer obtient un grand succès. Là même où beaucoup de protestants ont abandonné la place, comme à Anvers, il reste bien des indifférents dont il faut ranimer l'ardeur.

Nous pouvons glaner dans une chronique, datée de 1612, quelques traits de la ferveur des premiers religieux de la province belge. La contemplation, chez eux, ne paraissait jamais interrompue et l'on ne s'entretenait que de la vie intérieure. Des Frères recevaient l'ordre de se tenir debout dans l'église, avec sur la poitrine une inscription qui énumérait leurs défauts. D'aucuns déambulaient par la cité, un bâton dans la bouche et revêtus d'un rude cilice. Un gardien, qui devait manquer un peu de discrétion, assigna un jour comme pénitence à l'un de ses subordonnés de poser le pied sur un charbon ardent. Malgré sa douleur, le Frère ne retira son membre que quand le charbon fut éteint. A un autre religieux fut donné l'ordre de se jeter à l'eau ; tout tremblant, il allait se précipiter dans la piscine, quand un confrère, posté là par le gardien, le retint à temps. Le F. Laurent d'Anvers, entrant dans l'église de ce couvent, y vit le F. Bernardin d'Anvers élevé dans les airs et le visage tout enflammé. Les démons naturellement se déchaînaient contre ces saintes gens ; la chronique raconte naïvement qu'ils dérobèrent la roue de l'horloge de la communauté pour empêcher l'excitateur de remplir à temps son office.

Une telle ferveur provoquait des largesses multiples et l'histoire des maisons a conservé religieusement le nom des principaux bienfaiteurs de chaque couvent. Un jour maigre, il ne se trouva au marché de Béthune qu'un seul poisson, fort cher. Le prieur de la chartreuse n'osa pas l'acheter. Le marchand le divisa en quatre et quatre personnes se le partagèrent. Or, sans entente préalable, elles allèrent toutes porter leur portion au couvent des capucins, où se trouva ainsi reconstitué l'unique poisson mis en vente.

On rencontre la louange des capucins belges sous les plumes les plus autorisées. Canisius se réjouit de leur arrivée à Anvers. Ce qu'il a vu de ses yeux en Suisse lui fait espérer beaucoup de leurs succès apostoliques aux Pays-Bas. Torrentius constate en 1591 les fruits que produisent leur piété, leur humilité, leur mépris d'eux-mêmes. En ces temps où les routes de Flandre et de Brabant sont parcourues par des bandes de Gueux, ceux-ci respectent les capucins en voyage et ne les molestent aucunement.

Comme aux origines de la Compagnie de Jésus, il faut signaler chez les premiers capucins de Belgique une crise intérieure, qui serait devenue grave si les supérieurs n'avaient pris à temps les remèdes opportuns. La lecture des écrits de Herp, de Tauler, de Ruysbroeck suscita ou favorisa chez certains religieux la tendance à s'appliquer uniquement à la contemplation, à priser trop haut les faveurs mystiques, à mépriser la prière vocale, à fuir l'action extérieure, sauf les entretiens dans lesquels on communiquait à des laïques, surtout sans doute à des femmes, ses aspirations ascétiques et mystiques. Le P. Hippolyte défendit, sans autorisation des supérieurs majeurs, la lecture des livres énumérés ci-dessus. Des religieux, comme Félix de Lapedona, Bernardin d'Anvers et François d'Irlande, durent s'expliquer ou furent même écartés de la province. Il est question de ces déviations de l'idéal capucin dans plusieurs chapitres jusqu'à la fin du XVI[e] siècle. En 1606 encore le P. Adrien de Saint-Omer, gardien et définiteur à Douai, fut privé de ses fonctions et expédié en Italie à cause de son amour exagéré pour la vie retirée.

Les chapitres de cette époque s'occupèrent aussi d'organiser les études régulières des jeunes religieux. Elles se feraient, dans les débuts, à Louvain et à Arras. Ensuite on désigna d'autres couvents. Comme chez les premiers jésuites belges, on se plaignit, chez les premiers capucins, de la pénurie des prédicateurs. Leur nombre dut cependant être plus élevé que dans certains autres Ordres, puisque bien des textes parlent de la prédication des capucins et que plusieurs des fondations se firent précisément pour avoir des prédicateurs (6).

Efflorescence sous Albert et Isabelle.

A l'époque, déjà fructueuse, des débuts en succède une autre, singulièrement plus riche et plus féconde en résultats apostoliques de tout genre, sous les Archiducs.

Trois années avant le début de leur règne (1598), les Pays-Bas possédaient 12 maisons pour 132 capucins, alors que la province-mère de Paris ne comptait que 111 Pères et Frères. Aussi en 1595 fut créée la province bilingue de Néerlande. Le P. Hippolyte de Bergame occupa le premier le poste de provincial et, en 1600, fut nommé

(6) I, 23-151, 303-324, 191-192.

le premier provincial originaire des Pays-Bas, Alexandre d'Audenarde.

Entre la date de 1595 et celle de 1616, marquée, comme nous le verrons bientôt, par la division de la province des Pays-Bas, le réseau des maisons des capucins se complète. Une première série s'établit de 1595 à 1604. Ce sont les couvents de Termonde, Mons, Malines, Aire, Liège — le premier couvent des capucins dans la principauté épiscopale —, Menin, Armentières, Namur et Furnes. Puis, pendant trois ans, il y a un arrêt, causé sans doute par deux décrets, l'un, pontifical, qui défend à un Ordre de se fixer dans une ville sans l'avis favorable des religieux y possédant déjà un couvent ; l'autre, émané du chapitre général, qui interdit de nouvelles fondations, tant qu'il en reste d'inachevées.

Bien vite cependant le mouvement des créations reprend. De 1608 à 1616, les capucins ouvrent les résidences de Huy, Ypres, Ath, Audenarde, Orchies, Courtrai, Bergues-Saint-Winnoc, Bois-le-Duc, Cambrai, Maubeuge, Dinant, Alost, Saint-Trond, Ostende, Soignies et Enghien.

Au temps des Archiducs commence cependant à se manifester l'opposition d'autres religieux, c'est-à-dire presque exclusivement des observants et des récollets, à de nouvelles fondations des capucins. Dans plusieurs petites villes, il faut l'avouer, bien peu de place restait pour un nouveau couvent. Et puis les franciscains avaient fixé, depuis plus ou moins longtemps, des « termes » dans lesquels ils exerçaient leurs ministères. Ces raisons ne parvinrent pas toujours à faire échouer les tentatives des capucins pour pénétrer dans une ville. Ainsi à Huy, à cause de la protection spéciale du prince-évêque Ernest de Bavière, à Ypres, à Orchies. D'autre part, l'opposition triompha à Beaumont, à Givet, à Nivelles, d'où les capucins durent rester éloignés.

Pour le nombre des entrées, il se présente aussi de façon de plus en plus favorable. Il est de 25 par an, de 1595 à 1598. Puis le chiffre diminue, mais monte à 31 en 1604, à 36 en 1605, à 39 en 1609, à 40 en 1610. Quelque temps, la proportion des Wallons est de 2 ou 3 pour un. Mais celle des Flamands augmente bientôt : ils entrent au nombre de 16 sur un total de 37 en 1612, de 10 sur 26 en 1613, de 19 sur 29 en 1614, de 21 contre 22 en 1615. Enfin, en 1616, les Flamands l'emportent avec 24 professions contre 20 dans le pays wallon. On nous affirme que celui-ci eût pu fournir seul cinquante novices par an, si les supérieurs se fussent montrés moins sévères pour leur réception. En 1613 le total des capucins en Belgique se montait à 562, dont 226 Pères et 67 prédicateurs.

Avec la ferveur des anciens capucins, leurs premiers succès apostoliques et leur popularité, la situation religieuse du pays explique ce développement merveilleux. Préparée, pendant l'époque des troubles, par des évêques pieux, zélés, pénétrés de l'esprit du concile de

Trente, la restauration religieuse fleurit magnifiquement sous les Archiducs, à partir de 1598, et surtout après 1609, quand fut conclue la Trève de Douze ans. Toujours sous la direction des pasteurs suprêmes, le protestantisme perd alors de plus en plus de terrain et devient inoffensif ; les anciens Ordres religieux se rénovent, d'autres s'introduisent dans le pays. Albert et Isabelle, sincèrement dévots, attachés à la religion catholique et à l'Eglise, les favorisent de toute manière. Mais ils accordent une protection spéciale aux carmes et aux carmélites, de la réforme de sainte Thérèse, dont douze maisons s'ouvrent aux Pays-Bas catholiques, de 1610 à 1632, aux jésuites qui, en 1630, posséderont 42 établissements pour 1704 religieux, et enfin aux capucins. Puisqu'il ne s'agit dans cet article que de ceux-ci, mentionnons, comme preuve de la faveur particulière des Archiducs, les aumônes, parfois considérables, qu'ils leur font. En 1625, Isabelle leur donna un terrain boisé dans la forêt de Soignes, sur lequel les Pères construisirent leur couvent de Tervueren ; elle vint assister elle-même, le 25 juin 1626, à la pose de la première pierre de leur église ; elle ajouta encore un don de 6000 florins, 15 *antependia,* 15 chasubles, etc. (7). Après la mort de l'Archiduc, mort dans l'habit des capucins, elle porta de préférence la robe des clarisses.

Toutefois, conformément à leur politique ordinaire (8), ces princes voyaient de mauvais œil que les religieux de leur pays fussent régis par des supérieurs étrangers et qu'un bon nombre de religieux non originaires des Pays-Bas vécussent dans les maisons belges. Or, en 1598, le général de l'Ordre, en vue de surveiller de plus près les tendances mystiques déjà signalées et parce qu'il ne trouvait pas alors en Belgique même d'homme capable d'exercer le provincialat, proposa pour cette charge son propre secrétaire, le P. Illuminatus de Palerme. Ensuite il nomma un commissaire, le P. Honoré de Paris. L'un des religieux, le P. Paul de Bruxelles, mécontent de ces interventions de l'autorité supérieure, fit parvenir aux Archiducs une plainte qui concluait à l'éloignement de tous les étrangers des couvents belges. Emu, Albert écrivit à Rome. Mais il annula bientôt sa lettre, reconnaissant que le commissaire était « un très vertueux personnage et fort propre à telle fonction et, pour tel fort aymé et désiré de tous les religieux capuchins ; et même qu'ils avouent estre occasionnés de le nommer, à faulte d'aultre naturel de nostre pays qui y fust qualifié » (9). Bientôt d'ailleurs reprenait le régime des provinciaux librement élus et originaires du pays. En outre les supérieurs se montrèrent plus difficiles pour l'admission d'étrangers dans les couvents belges.

(7) I, 377-378.
(8) Ellias, *Kerk en Staat.*
(9) I, 160-175, 192-195.

Parmi ces étrangers se trouvaient notamment des Irlandais. Dès la fin du XVI[e] siècle les capucins fondèrent à Anvers une maison réservée à des séculiers désireux de faire de l'apostolat en Irlande. Plus tard un couvent de capucins irlandais sera créé à Charleville.

D'autre part, des capucins belges furent désignés pour l'apostolat dans les régions rhénanes. Ce choix s'explique surtout par les rapports religieux entre Cologne et Liège. Le prince électeur de Mayence, Jean Schweinkart de Kronberg, désirait ardemment utiliser les forces de ce nouvel Ordre. La première troupe dirigée vers l'Allemagne, en 1611, se composait de deux Irlandais, de deux Allemands et de quatre Wallons. Elle s'établit à Cologne et fut l'origine d'une province très prospère, la province rhénane, dans laquelle domina l'élément flamand ([10]).

Sous les Archiducs la popularité de l'Ordre paraît s'être surtout accrue dans l'aristocratie des Pays-Bas. Cette constatation ressort de l'examen des vocations et des aumônes faites alors aux capucins. La haute noblesse belge est assez largement représentée parmi les religieux. Pour nous borner à un exemple, en la seule année 1616, parmi les novices admis à la profession, nous trouvons Eugène Triest-van Royen de Gand, Marcellin de Barea-d'Avila de Dunkerque, Hippolyte de Pallant de Mérode de Bruxelles et Charles d'Arenberg-de Croy. Parmi les fondateurs et bienfaiteurs des couvents établis sous Albert et Isabelle, nous rencontrons les noms du gouverneur espagnol de Termonde, Dominguo de Idiaquez, de Jeanne de Blois, veuve de Philippe de Croy, de Louis de Saint-Omer, seigneur de Morbecque, du seigneur Charles d'Egmont, gouverneur et capitaine-général du comté de Namur, de Jorine Masin, fille d'Eloi, seigneur de Coudenburch, de Charles de Gavre, comte de Beaurieu, du baron de Torcy, gouverneur d'Audenarde, de Charles de Croy, de Jean van der Vichten, seigneur de Nieuwenhove (Waregem), de Guillaume van Caldenborg, drossard du duché de Limbourg, de Martin de Croix, seigneur de Dadizeele, d'Otton de Flodrop, baron de Leuth, de Claude de Lannoy, comte de la Motterie, d'Amand de Hornes, seigneur de Geldrop, d'Ernest de Rivière, comte de Heer, de Charles de Bourgogne, comte de Waeken, du comte Albert de Bergues, de Guillaume de Melun, prince d'Epinoy, du comte Antoine de Taxis, etc. Cependant parmi les bienfaiteurs de l'Ordre on trouve aussi des évêques du pays, des abbés et des monastères, des chanoines, des prêtres, des capucins à l'occasion de leur renonciation à leurs biens, et surtout des bourgeois et des marchands. Enfin parmi les plus insignes fondateurs, il faut ranger le prince-évêque de Liège, Ernest de Bavière.

(10) I, 270-287.

Les d'Arenberg et les capucins. Le P. Charles d'Arenberg (11).

Aucune famille des Pays-Bas ne semble avoir témoigné autant de faveur aux capucins que les d'Arenberg.

Le prince Charles, seigneur d'Enghien, chevalier de la Toison d'Or, parcourut une carrière brillante marquée par différentes missions, par des campagnes aux Pays-Bas et en France, sous les ordres du Prince de Parme, par les hautes fonctions de conseiller d'Etat, d'amiral et capitaine-général de la mer, enfin de grand fauconnier, sous les Archiducs. Le prince voulut finir ses jours dans son domaine d'Enghien. Il montra toute sa vie une prédilection pour les capucins. Il aida généreusement à la construction de leur couvent de Bruxelles et, comme sa femme, Anne de Croy, rendit des services signalés à plusieurs autres couvents de l'Ordre. Mais surtout les deux époux tinrent à établir près d'eux une maison des Pères et fondèrent dans ce but le couvent d'Enghien.

Cette dévotion envers les capucins passa aux enfants de Charles et d'Anne. Elle amena trois d'entre eux à vouloir entrer dans l'Ordre. Le cinquième fils, Antoine, né le 21 février 1593, était déjà chambellan des Archiducs quand, après la mort de son père (janv. 1615), il sentit se développer en lui la vocation religieuse. Prévoyant l'opposition de sa mère, il partit, sans la prévenir, pour le noviciat, alors qu'il avait promis de n'embrasser la vie ecclésiastique que sur l'aveu de ses parents. On devine la douleur d'Anne, qui aimait cet enfant plus que tous les autres. Elle se répandit en plaintes et accusa les « Cappucinaux » de lui avoir ravi son fils. Ses angoisses augmentèrent quand elle apprit que l'aîné de la famille, le duc d'Aerschot, Philippe, âgé de vingt-neuf ans et veuf d'une femme qui ne lui avait laissé que deux filles, songeait à imiter Antoine, devenu le P. Charles. C'en était trop : Anne s'adressa aux Archiducs et au nonce. Pour Philippe au moins, elle obtint gain de cause. Réalisant enfin qu'elle ne parviendrait pas à revoir son préféré, elle accabla les supérieurs de recommandations à son sujet. Puis, se prétendant lésée par le testament que le jeune capucin fit au moment de renoncer à ses biens, elle exigea et obtint de lui, avant sa première messe, des excuses détaillées pour ses prétendus manquements envers elle.

Parmi les griefs d'Anne de Croy se trouvait celui d'avoir fait décharger le P. Gamaliel des fonctions de gardien à Enghien. La princesse ne pouvait vivre sans son directeur, son conseiller. Quand, en 1620, les supérieurs l'envoyèrent à Tournai, elle remua ciel et terre, s'adressa notamment, mais en vain, à Paul V, puis à Grégoire XV. On la vit ensuite s'employer à soustraire Enghien à la province wallonne et à faire rattacher directement ce couvent au général ; elle exi-

(11) Nous nous servons pour ce paragraphe de l'attachante biographie du P. Fredegand d'Anvers (P. Callaey), *Etude sur le P. Charles d'Arenberg, frère-mineur capucin*, Paris et Rome, 1919.

geait le droit d'en désigner le supérieur. Ce ne pouvait être naturellement que le P. Gamaliel et il ne fallait pas songer à le remplacer avant sa mort. Le P. Gamaliel continuerait à l'assister dans ses affaires spirituelles et temporelles. Cependant, en 1623, Gamaliel dut partir pour Mons. Le chapitre de 1623 manifesta l'intention très nette de le tenir désormais à l'écart du gouvernement et d'empêcher sa dirigée de se mêler continuellement des affaires de l'Ordre. La lettre du chapitre à la princesse dut être bien éloquente, car elle finit par s'incliner. La réconciliation fut complète. Cette turbulente femme avait beaucoup de noblesse de cœur. Son testament témoigne de la sympathie qu'elle gardait pour les capucins.

L'entrée dans l'ordre de son plus jeune fils, Eugène, connu sous le nom religieux de P. Désiré, ne l'avait pas émue comme celle d'Antoine. De ces deux capucins de la famille d'Arenberg, Antoine est de loin le plus connu.

Un portrait de Van Somer ([12]) représente le jeune prince quelque temps après son entrée dans l'ordre. Sa bonne figure d'adolescent respire la candeur et la franchise. Devenu prêtre, il fut envoyé à Besançon afin d'y achever ses études théologiques et de se préparer à la prédication. Il exerça d'abord celle-ci au couvent de Louvain. En 1628, il prêcha avec grand succès les stations de carême et d'avent à Anvers. L'année suivante, on le chargea d'une retraite à la cour des Archiducs. Ce choix était excellent. Sa parole persuasive et exempte d'exagération effaça l'impression fâcheuse produite l'année précédente par un capucin italien, Hyacinthe de Casale. Chargé d'une mission par Grégoire XV, ce Père avait profité de sa présence à Bruxelles, pour s'adresser trop exclusivement à l'imagination et à la sensibilité de ses auditeurs et organiser une procession de flagellants, où l'on vit des gentilhommes espagnols se fustiger jusqu'au sang et le capucin méridional s'enfoncer une couronne d'épines sur la tête. Ces démonstrations étaient peu goûtées dans notre pays.

Nommé fabricien ou architecte de la province, le P. Charles dirigea les travaux du couvent de Tervueren, fondé par l'infante Isabelle et où celle-ci allait se retirer souvent pour méditer dans une maisonnette édifiée à l'extrémité du jardin. A partir de 1627, le religieux, de plus en plus connu et influent, occupa presque sans interruption jusqu'à sa mort des charges importantes dans son Ordre, notamment celles de gardien, de provincial et de commissaire général de la province flamande. On lui doit la reconstruction du couvent de Bruxelles. A cette bâtisse simple et de lignes harmonieuses, il joignit un jardin vaste et plein d'agrément. Forcé de s'occuper de l'administration des biens de sa famille, il renouvela les défenses du château et embellit surtout le parc d'Enghien. Il réussit si bien dans cette dernière entre-

(12) Frédégand d'Anvers, *op. cit.*, p. 131.

prise que Lenôtre vint chercher à Enghien des inspirations pour le dessin des jardins de Versailles.

Aux travaux du supérieur, du constructeur de couvents, d'architecte de jardins, du prédicateur, le P. Charles d'Arenberg sut associer ceux de généalogiste et d'historien de sa maison, de panégyriste et de défenseur de sa famille religieuse. A son Ordre il ne consacra pas moins de onze ouvrages. Ainsi vengea-t-il la « vénérable barbe » et les sandales des capucins des attaques d'écrivains récollets. Les meilleurs traités sortis de sa plume sont, nous dit-on, le *De altissima paupertate in communi* et le *De psalmodia coenobitarum,* encore inédits.

A cette vie noble et féconde ne manquèrent pas les épreuves. Nous en connaissons déjà une partie, celles qui vinrent au P. Charles de sa mère. Mais les principales d'entre elles se rattachent à la conspiration de la noblesse, en 1632 (13).

Après la mort de l'Archiduc, en 1624, Philippe IV et son ministre, Olivarès, accentuèrent nettement l'espagnolisation des Pays-Bas. A ce grief des Belges vinrent s'ajouter le marasme économique provoqué par les guerres d'Allemagne et d'Italie et l'impuissance de l'Espagne à empêcher les conquêtes des Provinces-Unies et à tenir tête aux hérétiques de la République. Richelieu, mécontent de l'accueil reçu à Bruxelles par la reine Marie de Medicis, se servit, pour exécuter son dessein de vengeance contre l'Espagne, de Carondelet, doyen de Cambrai, personnage fort ambitieux. Celui-ci groupa des seigneurs mécontents de se voir exclus des hautes charges, qui préparèrent un soulèvement général. Le frère du P. Charles, le duc d'Aerschot, chef incontesté de la noblesse belge, refusa toujours d'adhérer aux projets révolutionnaires. Il ne demandait que la paix avec la Hollande et l'établissement d'un gouvernement national sous la souveraineté de l'Espagne. Les Etats Généraux des Provinces-Unies, mis au courant du complot, allèrent jusqu'à publier des proclamations invitant leurs voisins du Sud à se soustraire au joug espagnol et leur promettant la conservation de leurs privilèges et la garantie de l'exercice public du culte catholique. Mais Richelieu ne voulait pas rompre avec l'Espagne. Il ne soutint pas par les armes la conspiration des nobles, qui, dès lors, échoua lamentablement. Plusieurs des seigneurs ligués furent arrêtés et leurs biens confisqués. La preuve de trahison ne put être faite que pour Egmont et Epinoy. Cependant le duc d'Aerschot lui aussi fut emprisonné, en Espagne, où il s'était rendu. Il y mourut en 1640.

Le P. Charles apprit en exil la mort de son frère. Etant donné le milieu social auquel il appartenait et l'influence dont il jouissait en Belgique, on comprend qu'il n'ait pu rester à l'écart de la conspira-

(13) Voir Pirenne, *Hist. de Belgique,* t. IV, pp. 255-270.

tion des nobles. D'ailleurs, redoutant, du point de vue catholique, les progrès des Hollandais, il croyait pouvoir les arrêter en soutenant les seigneurs wallons.

L'enquête fut menée par Philippe IV, sous la direction d'un Belge, complètement espagnolisé, Roose. Elle établit la complicité du P. Charles, mais ne prouva nullement sa trahison vis-à-vis de l'Espagne. Néanmoins, à la suite d'accusations de ses ennemis, le Père ne put rentrer dans son pays, d'où il était parti pour assister à la congrégation générale de son Ordre, et il passa à Cologne les années 1638-1643. Un mémoire justificatif envoyé au roi obtint sa réhabilitation. Malheureusement ses ennemis ne désarmèrent pas et ajoutèrent aux anciens griefs certains actes de son gouvernement. Parmi les adversaires qui le représentaient comme le plus farouche opposant à la couronne espagnole aux Pays-Bas, on regrette de trouver plusieurs de ses confrères, non seulement espagnols, mais même originaires des Pays-Bas. L'internonce Bichi, de son côté, accusa le noble capucin d'ambition et de cabales. L'archiduc Léopold, dont la bonne foi avait été surprise, conseilla au roi de l'exiler une seconde fois en Allemagne. En réalité Philippe IV se contenta de le faire partir pour Rome, en vue de régler des affaires de l'Ordre. On le retiendrait dans la Ville Éternelle sous un prétexte honorable. Plusieurs de ses confrères et même des membres de la curie auraient voulu le voir élever au généralat. Mais il déclara formellement renoncer à cette haute charge.

Enfin l'innocence du capucin belge fut de nouveau reconnue. A la suite d'une enquête, le conseil privé et l'archiduc Léopold déclarèrent sa complète et constante fidélité au roi. Un de ses principaux délateurs, le P. Simon d'Audenarde, fut banni (1655) (14).

Le P. Charles d'Arenberg éprouva encore une autre peine.

Trois années après son premier exil, la France ayant déclaré la guerre à l'Espagne, une armée franco-hollandaise envahit la Belgique et marcha sur Bruxelles. Deux fois en juin 1635, des soldats se présentèrent au couvent de Tervueren. La seconde fois, ils maltraitèrent des religieux et mirent à sac l'église et le monastère, emportant tous les objets de valeur.

Le 5 juin 1669, le P. Charles s'éteignit au couvent de Bruxelles. Il ne put célébrer son jubilé de cinquante ans de sacerdoce que sur son lit de douleurs.

Apostolats divers des capucins sous Albert et Isabelle.

L'infante Isabelle témoigna sa sympathie pour les capucins en les invitant régulièrement, depuis 1617, à prêcher à sa cour, en français, les stations d'avent et de carême. Les Pères appelés à ce ministère

(14) Frede gand d'Anvers, *op. cit.*, pp. 204-278.

étaient belges ou francs-comtois. Parmi les premiers, nous mentionnerons le P. Ambroise de Tournai, qu'on appelait « un autre Chrysostome », et qui fut chargé durant trente années des stations de l'avent et du carême à Tournai, Lille, Liège, Cambrai, Mons et Bruxelles (15). François de Saint-Omer, à peu près vers le même temps, fut aussi considéré comme un « grand prédicateur et homme fort spirituel, adroit à conduire les âmes au chemin de la perfection ». A une fille spirituelle, il écrivait : « Si vous pensez rencontrer en moi un Père indulgent, qui vous dore les pilules, vous vous trompez ; je ne suis pas tel » (16).

Un *Libellus stationum*, compilé en l'année 1630, mentionne les prédications ordinaires des capucins vers cette date. Ils n'exerçaient guère ce ministère dans les campagnes. Mais ils prêchaient à certains jours dans deux églises d'Anvers, trois de Bruxelles, une de Bréda, une d'Hasselt, une de Lierre, une de Louvain, une de Maeseyk, trois de Malines, trois de Maestricht, deux de Saint-Trond, une de Looz, une de Léau, deux d'Audenarde, une d'Alost, une de Ninove, une de Bailleul, quatre de Bergues-Saint-Winnoc, deux de Bruges, deux de Bourbourg, huit de Courtrai, une de Dunkerque, deux de Furnes, cinq de Gand, cinq d'Ypres, deux de Menin, une de Comines, une de Wervicq, une de Tourcoing, deux d'Ostende, une de Nieuport et une de Termonde. Dans une seule de ces églises, à la cathédrale d'Anvers, les capucins montaient en chaire tous les dimanches, sauf pendant l'avent et le carême, et de plus à 19 fêtes de l'année (17).

Le P. Hyacinthe de Casale, dont il a été question plus haut, fit, en 1623, un appel à la haute noblesse belge pour constituer une confrérie de la Passion. Elle devait venir en aide aux hérétiques convertis et propager les Prières de Quarante Heures. Le nombre de ses membres ne pouvait pas dépasser quarante. La direction spirituelle de cette association, dans laquelle entra la fleur de l'aristocratie, fut confiée aux capucins de Bruxelles. Les membres s'engageaient à s'occuper de bonnes œuvres, telles que la libération des prisonniers et le mariage des orphelins, et organisaient les processions du Saint-Sacrement. Durant les cérémonies des Quarante Heures on les voyait revêtus de la bure des capucins et portant un bâton surmonté d'une croix (18).

Les Prières des Quarante Heures obtenaient un succès extraordinaire, surtout dans le pays wallon. Pendant 4 ou 5 jours la population presque tout entière assistait aux sermons, puis s'approchait de

---

(15) P. Hildebrand, *Capucins belges et comtois, prédicateurs à la Cour de Bruxelles sous Albert et Isabelle (1617-1633)*, dans *Etudes franciscaines*, t. XLIX, 1937, pp. 333-341.

(16) IV, 167.

(17) Hildebrand, *Le ministère de la prédication chez les anciens capucins flamands (1630)*, dans les *Franciscana*, t. VII, 1924, pp. 274-314.

(18) Fredegand d'Anvers, *op. cit.*, p. 179.

la communion. A Ath, en 1611, on tint à cette occasion 40 prédications et on nota, grâce aux hosties distribuées, 11.950 communions ; à Lille, les deux derniers jours, 14.000. Même en dehors des exercices des Quarante Heures de très nombreuses communions quotidiennes sont signalées à Lille, Béthune, Mons, etc. Et le chroniqueur ajoute fièrement : « Quand un de nos Pères prêche dans une ville, les orateurs des autres ordres, qui veulent prêcher dans le même endroit, sont privés d'auditoire » (19).

Il sera question plus loin d'autres ministères des capucins.

Capucins belges diplomates dans la première moitié du XVII^e siècle (20).

Il est assez remarquable que cet Ordre de religieux si simples ait donné à l'Etat un bon nombre de diplomates. Comme la France, la Belgique eut son « Eminence grise », le P. Philippe, appelé plus tard, de Bruxelles. A côté de ce négociateur habile, estimé en Espagne et en Belgique, aux allures mystérieuses, gardien tenace du silence professionnel, il faut placer le P. Séraphin, Bruxellois aussi, mais bavard et intrigant, et qui se mêla volontiers d'affaires dont personne ne le chargeait. Occupons-nous d'abord du second de ces Pères.

Après avoir occupé différents postes dans le gouvernement de son Ordre, prêché à Bruxelles, missionné en Hollande, il part pour Madrid, chargé par le supérieur de la mission de Hollande d'aller proposer au roi différentes mesures en vue de sauver la situation politique et religieuse de ce pays. Mais il entreprend ce voyage, comme plusieurs autres, sans l'aveu de ses supérieurs. Son confrère, un diplomate également, Daniel de Quiroga, l'introduit chez le roi. Sur l'ordre de celui-ci — au moins le P. Séraphin le prétend — il va trouver la gouvernante, le marquis d'Aytona, le nonce. Mais le nonce, comme le cardinal Barberini et le pape lui-même, blâme les procédés du P. Séraphin : celui-ci veut d'ailleurs réaliser des projets politiques irréalisables, par exemple obtenir du prince d'Orange qu'il devienne le vassal du roi d'Espagne, aux seules conditions de reconnaître l'autorité de Madrid et de respecter partout la religion catholique ! En outre, il dépose pour ses voyages l'habit de l'Ordre et se prétend dispensé de l'observance de la règle ! Il est suffisant et ambitionne une prélature ! Il refuse de comparaître devant ses supérieurs légitimes ! Il leur désobéit ainsi qu'au nonce ! Il s'occupe surtout d'affaires politiques et rend plus difficile la situation des catholiques dans la république du Nord ! Enfin la Propagande interdit à ce turbulent personnage de retourner dans les missions de Hollande. Il

(19) I, pp. 309 et 310.

(20) P. Hildebrand, *Capucins-diplomates au service de l'archiduchesse Isabelle, gouvernante des Pays-Bas. Philippe et Séraphin de Bruxelles,* dans la *Revue d'histoire ecclésiastique,* t. XXXV, 1939, pp. 479-508.

insiste... insiste sans cesse, mais n'obtient pas de pouvoir se remettre en route, car tout le monde se méfie de lui.

A ce diplomate sans mandat, opposons le P. Philippe, en qui l'archiduchesse Isabelle et le roi paraissent avoir eu beaucoup de confiance. L'infante le charge en 1629 d'une mission en Hollande ; avec d'autres négociateurs il tâchera d'amener la république des Provinces-Unies à faire la paix avec l'Espagne. Dans ce but l'archiduchesse demande à Rome les dispenses nécessaires pour que le Père puisse voyager en tenue civile, se servir d'argent, aller à cheval, ne pas dépendre de ses supérieurs, quand il est au service d'Isabelle. Après un séjour en Espagne en 1628-1629, Philippe retourne en Hollande, en juillet de cette dernière année ; à quelques mois de là, on le trouve en Bavière où il travaille à conclure une ligue avec Tilly et les impériaux. Ceux-ci devraient envahir les Provinces-Unies par la Frise et la vallée du Rhin. Mais Tilly refuse d'accéder aux désirs du roi d'Espagne et de l'infante Isabelle, à moins que tous les princes et tous les Etats de l'Union catholique ne consentent à se coaliser. Le capucin ne réussit pas davantage dans ses efforts pour obtenir une trêve des Hollandais. Un moment, son crédit baisse à Madrid. Mais un second voyage, semble-t-il, en Espagne, lui fait retrouver sa faveur. Une expédition de la flotte espagnole, qu'il a organisée à Anvers, aboutit à un désastre complet (1631). Olivarès lui envoie des condoléances ! Cependant les supérieurs du Père continuent à protester contre ses agissements. Mais comment empêcher le roi d'Espagne et l'infante Isabelle de se servir de ce capucin ? Lors de la conspiration des nobles, il fait preuve d'un entier dévouement envers la princesse et le président Roose. L'archiduchesse l'envoie de nouveau à Madrid. Le roi l'y retient plus d'une année. Enfin en 1636 le cardinal infant le charge encore d'une mission auprès du roi et d'Olivarès. Il s'agissait de postes à fortifier en Belgique. Il n'acheva pas cette négociation. Le P. Philippe mourut à Madrid, en septembre 1637... et malgré la demande de Roose, ses supérieurs refusèrent de le remplacer.

De la mort d'Isabelle (1633) à la Révolution Française. Divisions de provinces. Séparatisme. Fondations (21).

En 1612 la province des jésuites aux Pays-Bas, appelée Germanie inférieure (1564), avait été divisée en provinces gallo-belge, de langue française, et flandro-belge, de langue flamande. Imitant cet exemple, les capucins créèrent aussi, en 1616, deux nouvelles provinces, portant les mêmes noms que celles des jésuites, et issues du dédoublement de leur ancienne province des Pays-Bas.

(21) L'état d'avancement de la publication du P. Hildebrand (voir plus haut) nous forcera à ne plus guère parler, pour le XVII[e] et le XVIII[e] siècles, que des capucins wallons.

Les guerres du XVII[e] siècle arrachèrent à l'Espagne un grand nombre de villes : Arras, Béthune, Condé, Maubeuge, Cambrai, Valenciennes, etc. Le roi de France fit occuper plusieurs des couvents de ces localités par des capucins français. De 1683-1687 fut érigée la province de Lille groupant toutes les maisons, wallonnes et flamandes, des Pays-Bas situées maintenant en terre française. Cependant, en 1772, les couvents flamands de la province de Lille, au nombre de sept, formèrent la custodie de Flandre, avec un gouvernement propre. Trois d'entre eux en furent distraits sous Joseph II (1781).

Des événements d'un tout autre genre, et bien plus regrettables pour l'Ordre, aboutirent à la création, par une bulle de Clément XI (1704), d'une province liégeoise.

Dès 1639, le conseil de la cité de Liège faisait savoir aux couvents des différents Ordres qu'il voyait de mauvais œil l'envoi de nationaux dans d'autres pays et celui d'étrangers dans les couvents de la principauté. A partir de 1682, la tendance séparatiste de certains capucins de Liège s'affirme très nettement. L'un d'eux, le P. Barthélemy, s'adressa même au prince-évêque pour réclamer l'indépendance des maisons de Liège. Il reprochait par exemple à ses confrères wallons de parler mal du souverain et d'écarter les Liégeois du gouvernement de l'Ordre, etc. Le prince-évêque écrivit en effet aux supérieurs pour obtenir l'autonomie des six couvents situés alors dans ses Etats. La querelle s'envenima à la suite d'une lettre assez maladroite du provincial de la province wallonne, Jean de Mons, dans laquelle il dénonçait chez les Liégeois la passion de dominer et un caractère bouillant. Il écarta de Liège quatre des principaux meneurs ; mais la protection que leur accordèrent des personnes puissantes de la principauté le forcèrent à rapporter cette mesure. Bientôt éclata la révolte. Des religieux refusèrent d'obéir au chapitre de 1686 et aux supérieurs nommés par celui-ci avant d'avoir reçu la réponse à un appel envoyé à Rome. Le général, le cardinal protecteur de l'Ordre et la congrégation des évêques et réguliers leur enjoignirent en vain de cesser leur résistance. Ils furent menacés de suspense, puis, en 1689, d'excommunication par le nonce Tanari. Presque tous les rebelles se soumirent. Mais les difficultés recommencèrent ensuite. En 1700 fut tenu à Namur un chapitre, le plus troublé qui se rencontre dans toute l'histoire de la province wallonne. Finalement le prince-évêque, Joseph-Clément, d'accord avec l'empereur, demanda à Rome la division de la province wallonne. La nouvelle province liégeoise (1704) groupa neuf couvents.

Bien que des mouvements séparatistes du même genre se soient produits dans d'autres Ordres, à la même époque, celui des capucins liégeois semble avoir été particulièrement violent. Parmi les meneurs se rencontrent des religieux dont la conscience morale paraît oblité-

rée par un nationalisme sans frein. Ainsi Barthélemy de Liège, brouillon de la pire espèce, et Antonin de Huy, qui changeait de couvent et entreprenait des voyages sans permission et dont on peut se demander quelle autorité il reconnaissait encore sur terre. On éprouve une impression des plus pénibles à voir ces religieux recourir sans cesse au prince-évêque, au conseil de la cité et faire intervenir dans leurs querelles intérieures leurs amis, leurs proches, et même des religieux des autres Ordres. Car séparatistes et non-séparatistes vont quémander des témoignages favorables à leur thèse dans un bon nombre de couvents de la principauté. Et n'est-il pas malheureux que les partisans de la division se soient sentis soutenus par les autorités civiles et même par au moins un des princes-évêques, Maximilien-Henri († 1688) ?

Fondations nouvelles.

De 1616, date de la division de l'ancienne province des Pays-Bas, à 1626, il se fonda encore des couvents, dans le Luxembourg : à Marville, à Luxembourg même et à Arlon ; dans le Nord-Ouest des Pays-Bas : à Merville, entre Aire et Armentières ; dans la principauté de Liège : à Thuin et Dinant ; enfin à Malmédy ([22]). Retenons surtout la pénétration des capucins dans le duché de Luxembourg. La langue allemande qu'on y parlait avait sans doute empêché les Pères belges de s'y établir plus tôt. Cependant ils souhaitaient vivement se dépenser sur ce champ d'apostolat, où le travail leur paraissait plus urgent. En effet la proximité de la France et de l'Allemagne exposait ce pays à la propagande protestante. Son partage entre une demi-douzaine d'évêchés y rendait difficile une véritable unité dans la direction religieuse. Aussi y rencontrait-on un certain nombre de prêtres moins édifiants, trop occupés d'affaires séculières, négligeant l'enseignement de la jeunesse et la prédication.

Les capucins se développèrent vite dans le Luxembourg et s'y recrutèrent abondamment. Ils eurent cependant à vaincre l'opposition des Pères Français, surtout de ceux de Lorraine, qui convoitaient ce territoire.

Après 1626 le nombre de fondations nouvelles diminua notablement. Pour le reste du XVII[e] siècle on signale seulement celles de Spa (1642), Stavelot (1642), Condé (1643), Eupen (1644), Charleroi (1666), Liège-Sainte-Marguerite (1661) et enfin Verviers (1685), la dernière de toutes avant la Révolution française. La principauté de Liège fut donc particulièrement favorisée.

Ce ralentissement, puis cet arrêt dans l'établissement de couvents s'explique sans peine. En général, le grand développement des Ordres

(22) Après 1616, il se fonda encore, de 1619 à 1779, quatorze couvents flamands.

religieux s'accomplit dans les cinquante, les soixante-quinze et parfois les cent ans qui suivent leur fondation.

Pour les capucins en particulier, il faut bien avouer qu'après 1620 il restait peu de localités de quelque importance où ils n'eussent pas pris pied. De plus en plus, d'autres religieux, observants ou récollets surtout, s'efforçaient de les tenir éloignés de leurs propres couvents. A Luxembourg, par exemple, il fallut l'intervention de l'archiduchesse Isabelle pour que ses protégés parvinssent à vaincre l'opposition de leurs confrères franciscains. Ceux-ci, les jésuites et les dominicains ne suffisaient-ils pas aux besoins spirituels de cette petite ville ? Enfin des mesures prises par le chapitre général de l'Ordre, par tel pape et par le gouvernement général de Bruxelles enrayèrent aussi le mouvement de fondations. Mais elles semblent n'avoir guère produit d'effet qu'entre 1624 et 1642, période pendant laquelle on ne signale, en effet, la création d'aucune maison nouvelle.

Recrutement.

A la fin de l'année 1617, les deux nouvelles provinces, wallonne et flamande, érigées en 1616, comptaient respectivement 415 et 284 membres. L'apogée de l'Ordre en Belgique fut atteint en 1775. La province flamande groupait alors 752 religieux en 23 couvents, la wallonne, 334 en onze maisons, celle de Liège 310 pour onze résidences également, celle de Lille, 220 Pères et Frères dans 9 établissements. Enfin sept couvents, dont Ypres, Furnes et Menin, avec 176 religieux, formaient la custodie de Dunkerque ([23]). Arrêtons-nous au recrutement de deux des provinces de langue française au XVIII[e] siècle : la liégeoise et la lilloise.

Quand fut érigée la province de Liège en 1704, un tiers au moins de ses religieux (65 sur 189) étaient originaires de la ville même ou de ses environs immédiats. Mais cette proportion baissa rapidement. Pour la période décennale de 1710-1719, le chiffre des Liégeois faisant profession n'est déjà plus que de 21 ; il tombe à 2 pour les dix années 1750-1759 et n'est plus que de 1 pour chacune des trois périodes suivantes. Cependant la diminution du recrutement dans l'ensemble de la principauté se manifeste surtout après 1775. De 309, en 1775, le nombre de ses religieux est descendu à 179 quatorze années plus tard. Cette diminution considérable, qui se remarque aussi, nous affirme-t-on, dans les autres Ordres de la principauté, serait attribuable à la baisse de l'influence religieuse, causée notamment par les idées des philosophes français.

La province de Lille garda, au contraire, pendant la plus grande partie du XVIII[e] siècle, un recrutement très favorable. Elle admit, de 1704 à 1789, 999 novices dont 804 firent profession. En 1747,

(23) Chiffres fournis par le R. P. Hildebrand.

alors que d'une façon générale les vocations avaient déjà sensiblement diminué en France, elle comptait encore 550 religieux. Aussi les supérieurs de Lille se chargèrent-ils en 1754 de la mission de Syrie. Le nombre de religieux descendit sans doute à 264 en 1775, mais parce que 7 couvents flamands venaient alors d'être séparés de la province de Lille. En 1782 les catalogues accusent encore une hausse, avec 297 Pères et Frères. Malheureusement il n'y en a plus que 213 en 1790.

A la veille de l'établissement définitif du régime français en Belgique la population a notablement baissé dans la plupart des maisons des provinces wallonnes. Prenons quelques exemples parmi les villes belges :

Arlon : dans le dernier quart du XVIII[e] siècle, moyenne de 14 à 17 Pères et de 4 à 5 Frères. — En 1793 : 4 Pères et 3 Frères.

Mons : en 1767 : 30 ; en 1793 : 21.
Ath : de 1779 à 1782 : 18 ; en 1793 : 12.
Enghien : 1779 : 18 ; 1793 : 10.
Charleroi : 1756 : 21 ; 1794 : 12.

Un mot sur les milieux sociaux d'où sortaient les capucins. Dans la période de ses débuts et jusqu'à la fin du XVII[e] siècle, cet Ordre avait reçu, on s'en souvient, beaucoup de novices venant de l'aristocratie ; dans la suite, il se recruta toujours davantage dans la petite bourgeoisie et dans les campagnes ([24]).

Activités nouvelles des capucins belges.

Le souci de la vie retirée, la crainte de conflits avec les curés, enfin les dangers inhérents à la confession des laïques, expliquent l'opposition que témoignèrent longtemps les supérieurs au ministère du confessionnal. Aux Pays-Bas elle causa souvent des difficultés dans la création des maisons. Ainsi les Flamands avaient obtenu en 1620 la permission de s'établir à Hazebrouck. Mais n'ayant pas reçu l'autorisation d'y confesser, la fondation n'eut pas lieu. Dans la suite la rigueur des autorités se relâcha peu à peu. Le chapitre général de 1625 concéda aux Pères de 6 couvents : Ostende, Termonde, Menin, Gueldre, Hondschoote et Breda, en y comprenant le ressort de ces villes, d'exercer le ministère du confessionnal jusqu'à la tenue de la prochaine assemblée. Ces localités en effet étaient dépourvues d'autres religieux. En 1642, onze couvents flamands pouvaient recevoir tous les pénitents sans distinction au saint Tribunal. Dans onze autres on n'y admettait que certaines personnes, notamment les principaux bienfaiteurs. Il fallut attendre jusqu'en 1735 la levée des der-

(24) IV, 11-20.

nières prohibitions. On plaça dès lors des confessionnaux dans les églises qui n'en étaient pas encore pourvues ([25]).

Les restrictions mises à ce ministère par les autorités de l'Ordre n'empêchèrent pas de nombreux capucins de jouer le rôle de conseillers et de directeurs spirituels.

On se souvient que la province de Lille accepta en 1754 la mission de Syrie. Le nombre de Pères qui, de cette date à la Révolution française, partirent pour Alep, Diarbekir, Chypre, etc., doit avoir été assez élevé. Nous en avons compté une bonne trentaine, sans compter des Flamands de la custodie de Dunkerque. Plusieurs, comme Eleuthère, de Béthencourt († 1792), paraissent avoir été fort instruits et par exemple connaissaient l'arabe. Jacques de Saint-Aubin († 1798), parti pour Alep en 1772, connut une carrière mouvementée et voyagea beaucoup. Salvien II de Douai mourut le 30 décembre 1791 à Nicosie après plus de 30 ans de mission. D'autres Pères wallons sont signalés en Louisiane, aux Antilles, au Maragnon, à Saint-Domingue. En 1652 fut martyrisé au Congo le P. Georges de Gheel ou Willems, qui s'était embarqué l'année précédente avec plusieurs confrères belges. Dans sa courte carrière de dix-sept mois, il avait eu le temps de composer un dictionnaire bantou, le plus ancien de tous ([26]). On pourrait sans doute ajouter bien des noms à ceux que nous avons recueillis, mais un travail d'ensemble sur les missionnaires belges de l'ancien régime manque encore.

Nous ne pouvons dire quand les capucins belges commencèrent à exercer un ministère assez original, dans lequel ils voyaient une œuvre de charité et qui contribua beaucoup à augmenter leur popularité : l'extinction des incendies. On trouve naturellement peu de détails à ce sujet. Mentionnons cependant ce fait curieux que le *Caeremoniale in usum Fr. MM. Capucinorum pro Flandro-Belgica,* paru à Louvain en 1759, contient un paragraphe spécial intitulé : *De incendio* (pp. 249-250). Transcrivons ces lignes : « Quand un incendie éclate dans une cité, avec la permission du supérieur, les religieux y accourent, les vêtements retroussés, et y amènent avec eux les instruments que la ville nous confie dans ce but. Cependant le supérieur retient à la maison quatre ou cinq Pères, suivant qu'il le juge bon, pour chanter le chœur. Quelques-uns des Pères, avec leurs manteaux (*pallium*), s'efforcent de soustraire à l'incendie les objets les plus précieux et ils les gardent soigneusement : c'est là en effet ce qu'ils peuvent faire de plus utile. D'autres apportent l'eau. Les plus robustes seuls montent aux échelles, et avec beaucoup de prudence. Ils

(25) P. Hildebrand, *Kapucijnerpredikatie in België vóór de Fransche omwenteling,* tiré à part de *Ons geestelijk Erf.*

(26) P. Hildebrand, *Le martyr Georges de Geel et les débuts de la mission du Congo (1645-1652),* Anvers, 1940.

veilleront à ne pas se séparer mais resteront ensemble à 4 ou 5. Personne d'entre eux ne pénétrera seul dans une maison. L'incendie éteint ou le péril écarté, ils rentreront tous au couvent ».

Activités anciennes.

Parmi les activités anciennes dont nous n'avons pas encore parlé, mentionnons d'abord les catéchismes. Dans au moins seize localités, cet enseignement se donnait par eux, soit en leur église, soit à celle de la paroisse, soit dans quelque école. En 1774 une école gratuite fut ouverte dans le faubourg Sainte-Marguerite à Liège et les capucins, qui avaient une maison dans ce quartier, dirigèrent l'enseignement. Ils tinrent aussi pendant quelques années un collège à Munsterbilsen.

Comme plusieurs autres Ordres, notamment les jésuites, les capucins manifestèrent toujours une grande charité vis-à-vis des malades, de ceux surtout que l'on désignait jadis sous le nom générique de pestiférés. Lors d'une épidémie qui sévit de 1595 à 1597 à Béthune, Arras, Saint-Omer, Lille, on compta bien des victimes, parmi lesquelles des capucins qui contractèrent le mal en soignant les malades ([27]). Mais nos renseignements se rapportent surtout au XVII[e] siècle. En 1603, à Gand, cinq capucins infirmiers succombent. En 1625, un à Bois-le-Duc. En 1633, vingt-cinq à Maastricht. En 1635, du 9 octobre au 12 décembre, dix à Louvain. En 1636, cinq à Bourbourg. En 1636, quatre à Nimègue. En 1643, un à Alost. En 1666, deux à Audenarde. En 1668, trois dans la même ville. De 1666 à 1669, sept à Bruges. Pendant la même période, sept à Lierre. En 1669, deux à Louvain, 5 à Maastricht, 1 à Alost, 3 à Dunkerque, 2 à Ostende, 5 à Saint-Trond et 1 à Termonde.

Un document ancien nous décrit le bonheur des capucins élus pour le service des pestiférés : « Ils s'y rendaient avec joie enviant le sort des disparus. La fiancée marchant à l'autel a dans l'âme moins d'allégresse que ces moines visitant les maisons et tentes infectées. C'est alertes et gais qu'ils rafraîchissent lits et couchettes, qu'ils soutiennent les malades des bras et des épaules ; ils lavent leurs plaies, pansent leurs membres, détergent leurs ulcères. Ils n'ont pour eux que des paroles consolatrices. Quant aux défunts, ils leur closent la bouche et les yeux et leur font tendrement leur toilette funéraire, puis ils les confient à la terre sous une honnête sépulture. Dans l'entretemps ils vont mendier de porte en porte les provisions de bouche, les linges et litières nécessaires à leurs protégés ».

A Bruges, parmi les infirmiers capucins se signale surtout le P. Melchior de Menin. Armé de la canne rouge, terminée par une croix, qui était obligatoire, juché sur un âne, il parcourut rues et places

(27) I, 189.

publiques, prodiguant inlassablement secours et consolations. Il accomplit ce travail surhumain pendant trois ans. Alors la peste cessa et le Père Melchior rentra sain et sauf dans son couvent (28).

Chez les capucins, le soin des pestiférés donna lieu à une institution originale. Chacun de leurs établissements posséda, plus ou moins rapidement, une annexe située à l'extrémité du jardin et que l'on appelait : Maison St Roch, en flamand : *Pesthuis*. Elle n'était pas destinée à recevoir les personnes atteintes du fléau mais à loger les Pères chargés de ce ministère.

Parmi les capucins, beaucoup se dévouèrent à l'apostolat dans les prisons. D'autres occupèrent des places d'aumôniers dans les armées de terre et de mer. Michel de Gand, par exemple, fut chargé des soins spirituels à donner à la flotte vénitienne, en guerre avec les Turcs (vers 1649). Antoine de Huy († 1710) remplit les fonctions d'aumônier impérial contre l'armée des Infidèles. On trouve beaucoup de capucins belges employés dans les armées dans la seconde moitié du XVIII^e^ siècle.

L'apostolat principal des capucins restait toujours la prédication. On en signale certains résultats particulièrement consolants. Appelés à Eupen, localité occupée quelque temps par les Provinces Unies et où le protestantisme s'était développé, les Pères y opérèrent beaucoup de conversions, si bien qu'après quelques années il y restait fort peu de familles calvinistes. A Malmédy, un curé zélé s'était presque vainement employé à ranimer la ferveur de ses ouailles. On nous assure que les employés de l'église eux-mêmes ne connaissaient ni chapelet ni médaille. Le pasteur n'osait porter publiquement le Saint-Sacrement aux malades. Aux plus grands jours de fête, on ne voyait que 5 ou 6 hommes à la messe solennelle. La croix plantée, comme toujours, par les Pères lors de leur arrivée dans la localité, fut deux fois enlevée et même jetée à l'eau. Les capucins durent au début subir beaucoup d'avanies dans cette petite ville. La construction du couvent put cependant commencer en 1620. Dès 1628 les communions s'étaient fort multipliées et il faut certainement attribuer aux capucins la conservation d'Eupen à la foi catholique. A Huy également les prédications d'Irénée de Saint-Omer firent beaucoup de bien. A Verviers, dernier exemple que nous citerons ici, il fallut 50 à 60 ans de travail au clergé local, aux récollets et aux capucins pour arriver à un résultat vraiment appréciable. La ville avait subi fortement l'influence des protestants du Limbourg. Même le jour de Noël on n'y comptait que de 40 à 50 communions.

Le nombre des prédicateurs approuvés par leurs supérieurs et par les évêques se multiplia considérablement aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles.

---

(28) Prof. Dr Tricot-Royer, *Les capucins et la peste en Belgique*. Extrait des comptes rendus du IX^e^ congrès intern. d'Hist. de la médecine, Bucarest, 1932.

Dans la province flamande on en comptait 42 en 1616, 63 en 1625, 98 en 1633 et 189 en 1643. Dans la province wallonne, créée en 1616 : 61 en 1618, 190 en 1650, 258 en 1662 et 199 en 1773. D'autre part le chiffre des prêtres sans juridiction ne cessa de décroître. Dans leur rang on trouve des religieux fort remarquables et même des supérieurs. Quelques-uns de ces Pères, qui ne pouvaient ni prêcher ni confesser, se livraient à la direction spirituelle. Luc de Malines († 1652) conduisit ainsi dans les voies de Dieu le béguinage, sans avoir reçu de juridiction. Celle-ci, par exemple à Liège, pouvait être donnée directement par les supérieurs capucins, l'évêque leur faisant confiance.

En dehors peut-être de-ci de-là d'un cours d'éloquence, les Pères, soigneusement choisis par les autorités de l'Ordre après la fin de leurs études, ne recevaient pas de formation spéciale pour la prédication. Parfois ils étaient envoyés, comme ce fut le cas pour le P. Charles d'Arenberg, à l'école d'un confrère particulièrement éloquent. Pour préparer leurs sermons les Pères disposaient de la bibliothèque du couvent et parfois d'une bibliothèque spéciale qu'ils étaient autorisés à se constituer. Des capucins belges avaient composé à leur usage de précieux répertoires comme l'*Aurofodina*, de Robert de Cambrai († après 1696), et les *Cornucopiae concionatorum*, de Florent d'Hanswijck, dont les trois parties parurent de 1646 à 1659 à Anvers et à Louvain. Avant de monter en chaire pour la première fois le prédicateur devait faire une retraite de dix jours.

Les capucins prêchèrent régulièrement pour la cour de Bruxelles à l'église Saint-Jacques-sur-Coudenberg. Non contents d'occuper beaucoup de chaires dans les villes et dans les églises des campagnes, ils prenaient parfois la parole en pleine rue, ainsi le P. Jean de Landen. Bien qu'écrits souvent en latin, les sermons étaient prononcés dans la langue du peuple. A la Cour, le prédicateur s'exprimait en français et cette langue fut aussi souvent, mais non exclusivement, employée dans des villes flamandes ou néerlandaises, comme Gand, Bréda, Ypres. A Luxembourg toute la prédication se faisait en allemand. A l'église paroissiale d'Arlon aussi ; mais chez les Pères, les sermons étaient en français.

Il y avait alors peu de missions dans le sens actuel de ce terme. Cependant des prédications continuées plusieurs jours de suite se tenaient à l'occasion des Prières des Quarante Heures, des stations de carême et d'avent. Certains fidèles semblaient insatiables. Rappelons qu'à Ath en 1611 on prêcha quarante fois des sermons d'une heure à l'occasion des Prières des Quarante Heures.

Les capucins se livraient à une prédication simple et populaire, recourant à des exemples et à des récits pour tenir l'attention en éveil. On leur reprocha parfois de narrer des histoires fausses, des légendes. Mais ils n'étaient pas les seuls à agir ainsi et ils trouvent

encore des imitateurs de notre temps. D'autre part, bien des sermons qui comportèrent alors de grands succès n'en auraient plus aucun aujourd'hui. Autres temps, autres goûts ! Les Pères en général évitaient les spéculations théologiques. A propos des querelles jansénistes, il arriva au P. Eugène de Bruges († 1692) d'affirmer que Judas appartenait à la Compagnie de Jésus et que les jésuites étaient des pélagiens. L'évêque protesta et tança sévèrement ce prédicateur virulent. Heureusement, la plupart de ses confrères se montraient plus discrets. Ils continuaient à édifier surtout par l'exemple de leur vie. La mémoire de beaucoup d'entre eux resta en bénédiction dans les localités où ils exercèrent leur apostolat ([29]).

On doit aussi aux capucins belges des ouvrages ascétiques, par exemple ceux de Jean Evang, de Bois-le-Duc († 1635), dont les livres furent traduits en latin, en français et en allemand, et de Constantin de Barbençon († 1631), de Daniel d'Anvers († 1676), de Bonaventure d'Ostende († 1771). Ils comptèrent aussi dans leurs rangs un certain nombre de poètes, surtout flamands.

Vie religieuse des communautés.
Quelques individus.

Il ne nous est pas encore possible de nous étendre sur ce sujet : la vie religieuse des capucins, de la mort de l'infante Isabelle à la Révolution française ([30]).

Sans doute ne se produisirent plus alors ces manifestations de ferveur extraordinaire signalées pour la période des débuts. Généralement elles se restreignent aux temps les plus voisins de la fondation. Les exagérations mystiques et ascétiques, contre lesquelles s'élevèrent les supérieurs, semblent également avoir pris fin. Dans les couvents se mène une vie régulière, d'après les principes franciscains, et la plupart des religieux s'attachent à se sanctifier et à donner l'exemple. De Chrysostome de Liège, mort en 1629, on nous assure que ce fut un « homme de grande sainteté, extrêmement adonné aux pénitences et aux mortifications... Il avait le don de prophétie » ([31]).

Le P. Cyrille de Bastogne mourut à Arlon le 4 octobre 1657 en odeur de sainteté ([32]) ; le P. Damien d'Ors qui s'éteignit à Diarbekir en 1771, fut amèrement pleuré par les chrétiens, et surtout par les catholiques ([33]). De David de Stavelot, entré dans l'Ordre en 1774, condamné à la déportation en 1798, puis curé d'Avennes, on écrit qu'il mourut dans cette localité, à la fin de 1815 ou au début de 1816,

(29) P. Hildebrand, *Kapucijnerpredikatie in België vóór de Fransche Omwenteling*, tiré à part de *Ons geestelijk Erf*.
(30) Le R. P. Hildebrand n'ayant pas encore publié le volume où il nous donnera des renseignements sur ce point.
(31) IV, 104.
(32) IV, 117.
(33) IV, 120.

« pieusement, comme il avait vécu, pasteur zélé et véritablement religieux » (34). Le P. Eugène de Lille, fils aîné de Jean-Baptiste de Thiennes et appartenant donc à une des plus illustres familles du pays, laissa la réputation d'un religieux très austère : ne mangeant jamais de viande, d'œufs et de poisson ; ne buvant presque jamais de vin ; mais plein de charité pour autrui ; toujours prêt à monter en chaire et prêchant simplement, mais fort agréable à entendre ; très réservé avec les femmes ; spécialement dévot à la sainte Eucharistie ; généralement tenu pour saint. Aussi il y eut foule à ses funérailles, en 1710 (35). Philippe de Cambrai a raconté la sainte vie d'Eustache de Templeuve, à qui l'on attribua des miracles (36). Madame Bourtonbourt (1660-1732), fondatrice des Sœurs de la charité de Namur, fut en rapports au moins avec deux religieux remarquables de l'Ordre des capucins : le P. Bonaventure, de Luxembourg, très recherché pour la direction des âmes et qui se chargea de celle de cette sainte femme, en outre, promoteur des confréries du Sacré-Cœur et de Notre-Dame d'Arlon et auteur de travaux hagiographiques ; et le Fr. Laureanus de Namur, mort dans cette ville en 1709 en réputation de sainteté et dont Madame Bourtonbourt fit faire le portrait (37). Rupert de Mons († avant 1693) n'avait pas beaucoup étudié mais mena une vie austère (38). Il ne serait pas difficile d'allonger cette liste qui ne contient d'ailleurs que des noms de religieux wallons.

D'autre part, il ne faut pas s'étonner si, pour une si longue période et parmi quelques milliers de religieux, on en trouve d'originaux, de moins bons et même de carrément mauvais. A la première catégorie semble avoir appartenu le P. Constantin d'Enghien, excellent capucin sans doute puisqu'il fut trois fois gardien, mais dont on écrivait, pour le taquiner, à l'occasion de son jubilé de cinquante ans de profession : *Chartas pictas plus amabat In diesque plus iurabat quam sint preces quas orabat* (39). Pour un assez grand nombre on trouve aux archives cette mention : *puni.*, mais la plupart du temps on ne peut déterminer la cause de la sanction. Cependant l'esprit séparatiste provoqua certaines de ces pénitences. On signale même des apostats, notamment ce Gaspard de Namur, déclaré incorrigible en 1682 et qui apostasia trois fois (40). Dans ces groupements se rencontraient naturellement toutes sortes de caractères, jusqu'aux plus intraitables. Que de dissensions, d'échanges de vue amers dut soulever, dans les communautés liégeoises, ce vent nationaliste qui y souffla en tempête pendant une notable partie du XVII[e] siècle !

(34) IV, 123.
(35) IV, 141.
(36) IV, 44.
(37) H. Lamy, *Madame Bourtonbourt (1662-1732) et son œuvre : Les sœurs de la charité de Namur*. pp. 58 suiv. — IV, pp. 88-89, 233.
(38) IV, 306.
(39) IV, 110.
(40) IV, 175.

Parmi les personnages non seulement les plus étranges, mais malheureusement les moins conformes à l'idéal de saint François et des fondateurs de l'Ordre capucin, nous citerons le P. Florent de Brandebourg. Il appartenait à une des plus illustres familles du duché de Luxembourg, mais qui fut condamnée à s'éteindre par sa profession, précédée de celle de son frère, le P. Charles. Cette cérémonie avait eu lieu à Dinant, le jour de Pâques, 22 avril 1685, au milieu d'une nombreuse et brillante société. Nommé ensuite professeur de philosophie à Apt, en 1691 il se rendit suspect par ses doctrines et par sa conduite. Ses supérieurs lui enlevèrent son office et le mirent en pénitence. Malheureusement ils lui permirent de se rendre à Rome et dès lors commença une vie de pérégrinations, pour laquelle il se passa désormais de toute autorisation, malgré les observations et les menaces des autorités de son Ordre. Il se fit recevoir à plusieurs reprises par le roi d'Espagne, Philippe V, s'insinua dans la grâce des plus hauts personnages, et semble avoir ambitionné de hautes fonctions ecclésiastiques. Très bavard et très vantard, d'allures fort libres, il provoqua, lors de son voyage de retour d'Espagne, la méfiance de Louis XIV qui commençait la guerre de la succession d'Espagne. Le P. Florent fut arrêté à Versailles et jeté à la Bastille sous inculpation « d'espionnage et de galanteries ». Il y resta onze ans. On ne parvint pas, semble-t-il, à établir le premier de ces griefs et dès lors sa détention devint moins sévère. Mais on trouva dans ses bagages « le plus étonnant pêle-mêle, des pierreries, des bijoux, des portraits, dont deux de la Reine douairière d'Espagne, une énorme quantité de lettres, galantes pour la plupart, que le Révérend Père avait reçues des plus grandes dames et même de religieuses, des paires de bas de soie..., des gants de cuir... et aussi... une jarretière de femme » ; ajoutons-y « un mémoire concernant l'élection des évêques en Espagne, plusieurs cahiers de sermons et quantité de vers où les règles de la bienséance et celles de la versification sont également négligées » (41). Tout en gardant l'habit de son Ordre, tout en continuant de monter en chaire, ce capucin avait mené quelque temps une vie vraiment dévergondée. En 1713, vint l'ordre de le faire libérer, avec son compagnon, le P. Fidèle, mais de l'exclure de France. Florent partit pour la Hollande, d'où il se rendit plus tard en Angleterre. L'ancien capucin entretenait des relations amicales avec le roi Georges I^er^ († 1727). Il avait perdu la foi. On ne sait quand ni où il mourut, à un âge fort avancé.

Dans l'ensemble les couvents de capucins, au moins des provinces wallonnes, ne souffrirent pas trop des guerres des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Après l'invasion des Français à Arlon, en 1681, l'établissement des remparts leur causa cependant d'assez graves préjudices.

---

(41) P. Rops, *Le dernier des Brandenbourg,* dans les *Annales Soc. arch. de Namur,* t. XXVII, 1908, 133 et 134. Hildebrand, IV, 158-160.

Quand cette ville brûla en 1785, leur maison fut épargnée, mais ils durent la mettre à la disposition des sans-abri et se réfugier eux-mêmes à Namur et à Luxembourg. L'établissement des Pères à Valenciennes, un des plus grands de la province, eut à pâtir de la guerre en 1656. En 1672, Louis XIV fit démolir le couvent d'Ath, que l'on dut transporter dans une autre partie de la ville. En 1745, lors d'un nouveau siège de cette ville, la maison des capucins fut épargnée, alors que celles des autres religieux devenaient à peu près inhabitables.

Mentionnons encore, en terminant ce paragraphe, une institution originale des capucins. De même qu'ils élevaient dans leur jardin une maison des pestiférés, ils en construisaient une autre pour les « Mères spirituelles ». C'étaient des personnes pieuses qui se chargeaient de recueillir des aumônes et des honoraires de messes pour les Pères ; mais elles s'acquittaient aussi de besognes plus matérielles, par exemple la lessive de leur linge.

De la Révolution brabançonne à nos jours.

Sous Joseph II, les capucins refusèrent énergiquement d'envoyer leurs clercs au Séminaire général. Aussi le visiteur, le P. Guillaume de Duisbourg, dut-il partir en exil. Sommé de s'exécuter à son tour, le premier assistant répondit par une lettre ouverte à l'empereur, disant en substance qu'il fallait obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. Ce capucin lui aussi fut banni. Lors de la Révolution brabançonne, ces deux Pères rentrèrent en triomphateurs.

Connue dans ses grandes lignes, l'histoire religieuse des Départements Réunis manque encore trop de monographies spéciales, surtout pour les anciens Ordres. Pour chacun d'entre eux, nous aimerions savoir quelle fut l'attitude exacte des religieux lors de l'expulsion à la fin de 1798 ; combien acceptèrent ou refusèrent les bons offerts par le gouvernement ; le nombre de ceux qui prêtèrent un ou plusieurs des serments et l'existence qu'ils menèrent ensuite.

Relativement aux capucins, du moins wallons, il nous est permis d'affirmer que le plus grand nombre d'entre eux, lorsque se présentèrent les commissaires de la République, déclarèrent vouloir rester fidèles à leur genre de vie et continuer leurs exercices de communauté. Ils furent naturellement dispersés. En face des divers serments, notamment de ceux de Liberté-Egalité et de haine à la royauté, ces religieux furent fort divisés, comme l'était alors tout le clergé belge. Cependant les jureurs formèrent, dans leurs rangs aussi, une exception. On sait que le Directoire ayant exigé des ecclésiastiques, à la suite du 18 fructidor, le serment de haine à la royauté, 8700 Belges se virent condamnés à la déportation, mais qu'on ne parvint à en saisir que 600. Parmi eux, 32 capucins durent partir pour la

Guyane, les îles de Rhé ou d'Oléron et ils y restèrent en général une année. Plusieurs moururent en captivité (42).

Cependant de nombreux membres de l'Ordre s'étaient expatriés afin de continuer la vie religieuse en d'autres pays. On en rencontre un peu partout en Europe. Les Pères restés en Belgique y remplacèrent ou aidèrent souvent les curés et administrèrent les sacrements. Beaucoup rentrèrent dans leur famille et y restèrent, exerçant différents métiers, surtout celui d'instituteur et de professeur, dans des collèges fondés sous l'Empire ou le régime hollandais. Diverses tentatives furent faites alors pour regrouper les capucins désireux de reprendre la vie commune. Elles échouèrent soit par manque d'autorité reconnue, soit parce que le gouvernement hollandais ne les autorisa pas à réorganiser leurs maisons.

Après la Révolution belge, des Pères reprirent l'habit à Bruges en 1832. Le couvent ne prospérant pas, ils s'unirent à celui de Velp, en Hollande, sous le nom de custodie hollando-belge. En 1857, la custodie obtint le rang de province, et en 1882, celle-ci fut scindée en deux territoires autonomes : la province belge et celle de Hollande.

Actuellement, à défaut de recrutement suffisant, il ne reste plus qu'une province belge. Sans atteindre la prospérité d'avant 1789, elle compte cependant 517 religieux répartis en dix-huit maisons, dont cinq en pays wallon. Sa fécondité mérite d'être citée en exemple. La province belge en effet a fondé celle d'Angleterre ; elle a aidé à la réorganisation de l'Ordre en Irlande, dans les Provinces rhénanes et en Tchécoslovaquie ; elle dessert le diocèse de Lahore, le vicariat apostolique de l'Ubanghi et envoie des Pères dans la custodie du Canada central. Des capucins belges ont dirigé longtemps la *Nouvelle Revue Théologique* (le P. Piat de Mons) et ils ont fondé la *Neerlandia Franciscana* (qui n'existe plus depuis 1924). Enfin on pourrait citer toute une liste de capucins belges professeurs dans des universités étrangères (par exemple à Québec et à Rome), canonistes, liturgistes, auteurs ascétiques, prédicateurs, historiens et même journalistes. Cette dernière forme d'apostolat semble être une des seules par lesquelles les capucins belges d'aujourd'hui se distinguent des capucins belges d'autrefois. Naturellement ils comptent beaucoup plus de missionnaires à l'étranger qu'avant la Révolution française. Ils donnent beaucoup plus d'importance aux études et aux publications scientifiques que leurs prédécesseurs. Mais, par-dessus tout, ils restent les bons « Pères bruns » que le peuple aime, parce qu'il les sent proches de lui.

Édouard DE MOREAU, S. I.

(42) J. B. Van Bavegem, *Het martelaarsboek des belgische geestelijkheid (1792-1802)*, Borgerhout, 1872-1873.

NOTES SUR LA PRIERE

1. *La prière, chose simple et sublime.*

De toutes les actions dont est capable un être humain, la prière est une des plus grandes, la plus grande même peut-on dire. Les épithètes pour la qualifier importent peu. Nous les empruntons à notre langage commun, et le sens le plus riche que nous sommes en mesure de leur conférer reste foncièrement impuissant à traduire cette chose à la fois simple et sublime qu'est une prière bien faite. Nous dépassons ici les limites de notre registre habituel. La gamme même dans laquelle s'inscrivent les meilleurs de nos sentiments est de peu de valeur lorsque nous tentons d'en user : elle s'avère courte, et sa sonorité manque des qualités requises pour traduire les sentiments d'un homme qui tâche de s'évader, en priant, des limites étroites de son être borné.

Sans doute, la prière s'inscrit fréquemment dans la gamme de nos sentiments communs et, même, dans celle de nos sentiments les plus médiocres. C'est précisément le dessein de ces réflexions de le souligner. Mais, s'il nous arrive de ramener la prière à la mesure de nos soucis les plus banalement quotidiens, il n'y a point là une raison de la définir en prenant notre point de départ dans les déviations que nous lui imposons.

2. *La qualité essentielle de la prière.*

La disposition essentielle qu'on doit trouver dans toute prière est un sentiment d'insuffisance, d'indigence, qui pousse un être humain à chercher en dehors des limites de sa chétive personnalité un appui qu'il ne peut trouver en lui-même, une force qui l'aide à s'évader du cercle étroit de son horizon. Ce sentiment peut naître du mystère dans lequel se sent plongé tout homme qui réfléchit ; il peut naître du mystère des choses les plus humbles ou du mystère grandiose du monde. Il importe peu pour l'instant, notre propos n'étant pas d'analyser la prière en tous ses aspects, mais simplement dans ses rapports avec notre vie morale. Notre dessein se borne, ici, à rechercher les conditions psychologiques auxquelles doit satisfaire la prière pour que nous en retirions, pour notre conduite personnelle, un profit spirituel appréciable.

3. *Dissociation fréquente de la prière et de la vie morale.*

La prière, telle qu'on la pratique communément, est-elle pourvue des qualités psychologiques indispensables ? Il ne semble pas. On exhorte les fidèles à prier avec une insistance qu'il serait superflu de

souligner : on peut dire que toute l'organisation cultuelle catholique est une sollicitation permanente à la prière, à la prière publique ou à la prière privée, bien que d'une façon différente dans l'un ou dans l'autre cas. On appuie fréquemment l'exhortation qu'on adresse aux fidèles sur une parole de l'Evangile où l'on dit qu'il faut toujours prier et sur l'un ou l'autre texte évangélique analogue. Mais, en détachant, comme il arrive souvent, ces textes de l'Evangile pour en faire le thème d'une invitation à la prière, n'arrive-t-il pas qu'on en exalte exagérément la lettre et qu'on en néglige l'esprit ?

4. *La prière selon l'Evangile.*

Il est exact que l'Evangile nous instruit à pratiquer à l'égard du Père céleste une attitude habituelle d'abandon et de confiance qui est, si l'on veut, une prière permanente. Il est même propre à l'Evangile de proposer l'idéal spirituel comme une lumière qu'on doit toujours porter en soi. Cet « état » spirituel, cette habitude que nous devons avoir de nous en référer, dans tout le cours de notre existence, aux véritables valeurs peut se nommer une prière dans le sens le meilleur de ce mot.

Mais, ce faisant, l'Evangile évite précisément d'isoler la prière de l'ensemble de notre comportement spirituel et de la considérer comme un acte religieux décisif par lui-même et qui serait, en quelque sorte, pourvu d'une valeur autonome, indépendante de la vie morale dans laquelle cet acte vient prendre rang. Sans doute, la prière selon l'Evangile est un appel que l'on adresse à un Dieu bon et aimant pour chercher auprès de lui un supplément d'énergie dont on a besoin. Mais l'Evangile ne nous autorise pas, pour autant, à croire que la démarche par laquelle nous nous portons, en priant, dans la sphère du divin, nous dispense, si peu que ce soit, de faire appel à nos propres ressources.

Assurément, il ne s'agit point de vouloir faire du catholicisme un royaume utopique peuplé de parfaits chrétiens, et nous ne songeons pas ici à interdire la prière aux « imparfaits ». La petite parabole du pharisien et du publicain nous préserverait à elle seule de tomber dans une rêverie aussi ridicule. Mais cette petite parabole nous rappellerait du même coup que la prière du publicain, toute brève et toute rudimentaire qu'elle fut, eut le mérite, aux yeux de Dieu, d'être inspirée précisément par un sentiment d'insuffisance morale conscient et humblement avoué. Ainsi, les quelques pauvres mots où elle se formula s'inscrivirent d'eux-mêmes dans le contexte spirituel d'un homme pécheur. De même, si la pécheresse de l'Evangile obtint son pardon sans proférer nulle parole, n'est-ce point parce que son geste s'inscrivit, lui aussi, dans un contexte analogue ? Nous sommes très loin, dans ces deux cas, d'une prière dans le sens d'une action isolée de la vie : la prière y apparaît, au contraire, formulée

ou non, comme une attitude de l'âme, comme une disposition intime, comme un sentiment foncier où se trouve mis en cause tout le comportement moral d'un être humain. Cet être peut se révéler misérable, mais son mérite est de se libérer, pour quelques instants au moins, de sa médiocrité coutumière.

5. *La prière n'est pas une « vertu » autonome.*

En isolant la prière du contexte spirituel dans lequel elle doit normalement s'inscrire, on risque fort d'en faire une sorte de « vertu en soi » et de donner à croire qu'elle pourrait assez commodément remplacer la pratique des autres vertus. Or, le chrétien ne peut se définir un être humain qui prie, et l'orthodoxie la plus rigoureuse de son oraison n'est pas, par elle-même, une qualité dont il peut se prévaloir d'une manière quelconque si elle est simplement la qualité d'un acte qui se situe en marge de la vie morale. Ce ne sont pas, dit l'Evangile, ceux qui disent : Seigneur, Seigneur, qui entreront dans le royaume des cieux, mais ceux qui accomplissent la volonté du Père.

Dans l'Evangile, on le sait, le Christ va même jusqu'à interdire la prière rituelle de l'offrande à quiconque n'est pas en état de réconciliation fraternelle. Ce que le Christ enseigne par là c'est, encore une fois, que la prière doit prendre son point de départ dans un sentiment d'insuffisance morale, en l'occurrence dans le sentiment d'une charité déficitaire, et que chacun doit prendre conscience de ce sentiment : préalablement à toute prière, chacun est tenu de prendre sa température spirituelle, et, s'il s'agit de la charité fraternelle, il doit porter remède à ses déficiences avant de songer à faire une démarche auprès de Dieu. « Quand vous vous mettez en prière, pardonnez ce que vous pouvez avoir contre quelqu'un, afin que votre Père des cieux vous pardonne vos offenses » (1).

Sans doute, nul ne pense délibérément qu'il soit légitime de pratiquer la dissociation que nous sommes occupés à analyser. Mais ne se comporte-t-on pas, dans le fait, comme si cette dissociation était plausible, normale ? Dans ces conditions, est-il surprenant que la prière devienne, dans la mentalité de beaucoup de fidèles, une sorte de contrepoids grâce auquel on peut redresser le fléau de sa balance spirituelle dont le plateau des vertus n'est pas assez lourdement chargé ? Dans cet ordre d'idées, on pourrait même dire que la prière joue dans la vie de certains croyants un véritable rôle de fétiche ou, si l'on veut, de paratonnerre.

Sans doute encore, il est plus simple de considérer, si l'on peut dire, le fait brut de la prière et de lui attribuer une valeur spirituelle « en soi ». Mais ces vues simplifiées sont-elles chrétiennes ? Peuvent-elles même revendiquer pour elles les circonstances atténuantes de

(1) Matthieu, XI, 25.

l'art oratoire ? N'arrive-t-il pas qu'on en use inconsidérément pour assurer au culte public un nombre de fidèles honorable sur lequel on puisse échafauder des statistiques encourageantes et flatteuses ? Est-il interdit de penser qu'il y a là une tentation à laquelle on succombe aisément et un danger d'affaissement spirituel qui n'est pas à sous-estimer ?

6. *La prière n'est pas un alibi.*

La prière, dira-t-on, est un moyen de s'élever au-dessus de soi-même et son rôle bienfaisant se trouve donc toujours assuré. Ce serait rigoureusement vrai si la prière était toujours, dans le fait, un effort sincère d'élévation morale, l'expression d'un désir de mieux-être spirituel. Mais, en est-il ainsi ?

Il s'en faut, semble-t-il, et de beaucoup. Souvent, la prière est une sorte d'alibi facile que l'on se donne, une manière de diversion que l'on s'octroie, une espèce de projection vers Dieu du sentiment d'un effort que l'on voudrait faire mais qu'on n'a pas le courage d'exercer sur soi-même. Dans de pareilles conditions, la prière ne pourrait élever quelqu'un au-dessus de soi qu'à la condition d'être douée d'une sorte d'automatisme. Celui-ci n'existant pas, il est donc vain d'en espérer un profit quelconque pour le croyant si celui-ci n'établit aucun raccord entre sa prière et ses dispositions morales. Un croyant, par exemple, qui assiste à un office religieux ou à une procession sans prendre conscience de l'antinomie qui existe, peut-être, entre son attitude visible et le secret de son cœur ne peut d'aucune manière être considéré comme un être qui « prie ».

7. *La prière « quantitative ».*

La prière ne tire donc pas sa vertu de sa propre substance si elle s'isole dans une mesure excessive du terrain moral où doivent plonger ses racines.

Sa qualité ne s'apprécie pas non plus en fonction de sa quantité. « Cet homme, cette femme prient beaucoup ». C'est là une appréciation courante et qui porte sur une chose excellente en soi. Mais y a-t-il en cela une sorte de brevet qui exclut les contrefaçons ? En bonne logique, il ne peut en être question, les choses spirituelles étant d'une densité qui n'est nullement une fonction de leur durée ni d'une « quantification » quelconque. Dans leur domaine, l'excès ne peut remédier à un défaut, si l'excès et le défaut ne sont pas de même nature. Un défaut dans la qualité de la prière ne se peut corriger par une surcharge en quantité.

Il est frappant, lorsqu'on lit l'Evangile, de n'y trouver aucune « formule » de prière en dehors de l'oraison dominicale. Pour le Christ, la prière est un geste spontané, discret, secret même, démuni de tout

apprêt, de tout artifice. La prière est un état d'âme, informulé, inexprimé peut-être, mais vrai, réel, de toute la réalité d'un être humain qui fait son propre diagnostic ou sa propre autopsie spirituelle. Est-il mort spirituellement ou sa vie morale est-elle simplement en léthargie ? Il importe peu : la prière, pourvu qu'elle jaillisse du fond de cet être comme un appel sincère, s'avère suffisante, par cette seule vertu, à lui rendre vie ou à le faire sortir de sa torpeur morale. Les paroles, pour cela, sont bien inutiles, puisque le Père céleste voit tout dans le secret.

L'époque de l'Evangile était pourtant féconde en prières démonstratives, prolongées et stéréotypées. Il y a là, dit le Christ, une déviation : celle à laquelle la nature humaine devient facilement sujette par sa propension à couler la vie dans un creuset connu selon des formules courantes. Il faut se défier, dit Jésus, de la verbosité, en d'autres mots, de la prière quantitative dont la mesure se prendrait en fonction du temps. « En priant, ne rabâchez pas comme font les païens, qui se figurent qu'en multipliant les paroles ils seront exaucés. Donc ne les imitez pas, car votre Père sait de quoi vous avez besoin avant que vous ne le lui demandiez » (2).

La prière tire sa qualité de sa substance intime ; celle-ci gît au fond de chacun et nulle part ailleurs. Elle est une osmose, si l'on peut ainsi parler, entre l'humain et le divin, qui s'opère dans le secret du cœur : « Quand vous priez, vous ne devez pas faire comme les hypocrites qui aiment à se mettre en prière dans les synagogues et aux coins des grandes rues, pour être vus des hommes ; en vérité, je vous le dis, ils tiennent leur récompense. Toi, au contraire, quand tu veux prier, entre dans ton cellier, ferme la porte à clef, et prie ton Père qui est caché, et ton Père qui voit tout le caché te le rendra » (3).

Que la prière soit, selon notre façon de parler, privée ou publique, la sincérité personnelle requise par l'Evangile ne peut jamais lui faire défaut. Tout « sens communautaire » est vain si la prière collective n'est pas une somme d'attitudes individuelles où chacun cherche Dieu dans le secret du cœur. Cette somme peut se composer de prières très diverses selon les dispositions de chacun ; ses composantes peuvent même s'améliorer dans une certaine mesure par l'ambiance dans laquelle elles sont plongées. Mais le dynamisme que peut faire naître une prière collective n'est pas, à lui seul, une valeur spirituelle qui serait à même de suppléer à des insuffisances individuelles : la prière publique ne peut être dépourvue des vertus qui sont essentielles à la prière chrétienne telle que la définit l'Evangile.

(2) Matthieu, VI, 7-8.

(3) Matthieu, VI, 5-6. « Notre-Seigneur a pris pour type d'endroit retiré le local isolé où le paysan serre sa récolte, ses outils, etc., et où personne n'ira le déranger. En transposition moderne nous dirions : « Enferme-toi dans ta cave » (P. Joüon, *L'Evangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Coll. *Verbum Salutis*, Paris, Beauchesne, 1930, in h. l.).

La fierté catholique, le dépouillement de tout respect humain, dont se prévalent parfois certains croyants, ne sont-ils pas des vertus de remplacement qui s'avèrent pauvres en comparaison de celles de la prière évangélique ?

8. *La prière de demande temporelle.*

La prière ne peut pas être non plus, en ordre principal, une prière de demande temporelle. La seule requête que le Christ nous fait exprimer pour notre profit personnel immédiat tient en peu de mots dans l'oraison dominicale. Elle semble à peine une demande si nous la comparons à toutes celles qui sont un thème d'élection chez beaucoup de croyants. Le pain quotidien y fait l'objet d'une phrase discrète, qui est moins l'expression d'une demande que celle d'un abandon confiant à la providence paternelle de Dieu, de ce Père qui sait, dit l'Evangile, de quoi nous avons besoin avant que nous le demandions. Cette demande est exprimée sans insistance, comme celle d'une chose indispensable et bonne, mais qui ne doit pas faire perdre de vue qu'il faut se préoccuper avant tout de chercher le règne de Dieu en croyant que le reste sera donné par surcroît.

Ce reste, ce surcroît que le Christ nous invite à laisser à l'arrière-plan de nos inquiétudes et à ne point formuler en jacassant, ne sont-ils pas devenus, pour beaucoup, le sujet principal de leurs préoccupations religieuses et le pivot de leur monde spirituel ? La demande temporelle n'est-elle pas, chez de nombreux croyants, la forme de prière préférée, spontanée, qui les laisse même assez démunis lorsqu'ils ne peuvent donner à leur oraison le ton quémandeur dont ils sont coutumiers ?

9. *La prière en temps de guerre.*

La psychologie de la prière durant les récentes années de guerre fournit à cet égard une matière toute proche, extrêmement abondante et bien propre à suggérer quelques réflexions. On y touche du doigt, révélés dans une lumière crue et portés à leur paroxysme, certains traits dominants de la prière tels qu'on les rencontre couramment.

Les circonstances expliquent bien des choses et celles de la guerre plus que toutes les autres : c'est bien entendu. Mais n'est-il pas étonnant qu'on ait considéré comme étant excellentes et qu'on ait même encouragé à l'extrême certaines formes de la prière qu'il faut qualifier de superficielles ? N'est-il pas aussi surprenant qu'on se soit persuadé qu'il y avait là un terrain favorable, fertile à exploiter en vue d'un rendement meilleur de la vie chrétienne ?

Relevons tout d'abord, sans nous y attarder, certaines manifestations sporadiques dues à des circonstances exceptionnelles et tragiques. La prière qu'on adresse à Dieu sous le piqué d'un avion mitrailleur ou

dans le sifflement d'une bombe volante est une chose admirable ou une chose ridicule. C'est une chose admirable si elle est un appel instinctif à une Providence que l'on croit secourable, à qui on fait confiance ; elle est admirable comme le réflexe spontané d'un enfant qui trouve rassurant, dans ses moments d'angoisse, d'accrocher sa fragilité à l'appui de sa mère, à une affection dont il n'a jamais douté.

Mais c'est une chose ridicule, qu'il ne faut point omettre de dénoncer, si cet appel à Dieu n'est que l'exaltation passagère, sous un aspect religieux, d'un sentiment de pure panique, dont Dieu ne devient l'objet que parce qu'il est, en somme, le mystérieux inconnu où l'on cherche un refuge qu'on ne trouve plus dans une réalité tangible devenue hostile. Le plus raffiné des civilisés n'est pas doué d'un stoïcisme très supérieur à celui d'un anthropophage lorsque tombe une bombe ou lorsque, toute proche, la foudre éclate. Dans le réflexe qui les oriente alors l'un et l'autre vers Dieu, il n'y a guère qu'une sensation de crainte, une impression soudaine de désarroi en face du déchaînement d'une force immense et brutale devant laquelle on se sent chétif et impuissant. Il y a là, peut-être, une ébauche de religiosité rudimentaire, mais on ne peut y voir rien de plus.

Sans doute, il ne faut pas éteindre la plus pauvre mèche fumante. Il faut toutefois se garder de prendre pour la lueur d'une flamme naissante ce qui n'est qu'une étincelle jaillie sous le coup sec d'une émotion forte. L'expérience a d'ailleurs prouvé surabondamment que de nombreuses mèches enflammées dans le péril ont, dans la suite, fortement fumé, si tant est qu'elles ne se soient pas éteintes.

En dehors de ces circonstances tragiques, la guerre a fourni des occasions fréquentes dans lesquelles la prière pouvait avoir les qualités les meilleures ou les plus médiocres. Sans être pessimiste, on peut affirmer, pensons-nous, que la prière du temps de guerre s'inspire souvent de sentiments qui ne sont pas de nature à faire classer le désintéressement parmi nos vertus dominantes. Notre instinct de conservation, notre sort personnel, nos facilités, qui sont les aliments de la médiocrité dans laquelle notre prière s'enlise dans des circonstances normales, deviennent, en temps de guerre, le centre autour duquel gravite la vie religieuse de beaucoup de croyants. On pourrait dire que la note dominante de la prière du temps de guerre est en quelque sorte de vouloir asservir la Providence aux soucis les plus individualistes et les plus temporels.

L'expérience de la guerre précédente avait amplement démontré que des circonstances anormales, dominées par l'inquiétude, sont favorables à l'éclosion d'une certaine piété ou, pour parler plus exactement, d'une certaine assiduité extérieure dans la prière. Ce qui donne naissance au besoin de prier, en temps de guerre, c'est souvent, comme dans les circonstances exceptionnelles dont nous venons de parler,

un sentiment d'insécurité qui invite à chercher quelque part, là où l'on a quelque espoir de la trouver, une assurance que l'on a perdue.

Y a-t-il là un sentiment religieux ? Il semble bien que la réponse à cette question a été donnée, après la guerre précédente, avec une évidence indéniable. Ce n'est pas la crainte qui est le « commencement de la sagesse », mais, comme le dit le psalmiste, la crainte du Seigneur. Et le rudiment de sagesse qu'on semble avoir acquis se dissipe bien vite, si le Seigneur en est absent, lorsque les raisons de craindre s'évanouissent.

La guerre n'a jamais réveillé, chez la grosse majorité de ceux qu'elle a secoués dans leur torpeur spirituelle, que l'instinct de conservation qui gît en chacun de nous. Cet instinct s'exprime alors par la prière tout simplement parce que celle-ci apparaît comme la seule protection possible. Mais, en cédant à cet instinct qui prend, par la piété apparente dont il s'auréole, l'apparence d'une vertu, fait-on plus que de donner à un égoïsme déjà bien pourvu une sorte de mauvaise doublure spirituelle ?

10. *Prière et providence.*

Peut-on, en temps de guerre, polariser en quelque sorte la prière autour de l'idée de protection personnelle, pour en faire une façon de bouclier efficace, d'une efficacité divinement garantie, et dont on puisse user sans danger d'illusion ? L'expérience toute récente, analogue à celle d'autrefois, montre que cette question est toujours actuelle. Des déconvenues brutales, multiples, ont créé un état d'esprit déplorable. Des églises se sont dépeuplées dès que l'on a senti que les dangers immédiats et palpables étaient conjurés. La ferveur du temps de guerre a baissé parce que l'on a senti que la prière n'était pas pourvue de l'efficacité qu'on lui avait attribuée d'une façon bien inconsidérée.

Sans doute, l'Evangile nous assure que la foi est capable de transporter des montagnes. Toute hyperbole mise à part, il faudrait d'abord, pour que nous nous croyions en droit de bénéficier de cette parole, que notre prière soit le jaillissement d'une foi réelle et non point, en ordre principal, la traduction du sentiment de notre intérêt. Il faudrait aussi, peut-être, pour que se vérifie la parole évangélique, que nous ayons affaire à des... montagnes et non pas au déchaînement insensé des passions humaines tel qu'il se donne libre cours en temps de guerre.

Si l'on y réfléchit calmement, est-il élémentairement sensé en quelque temps que ce soit, et surtout en temps de guerre, de vouloir faire de la prière la panacée qui porterait remède aux pires folies des êtres humains ? Est-il concevable que l'on fasse appel à la Providence pour conjurer les maléfices de nos propres sottises ou de celles dont nos semblables nous font les victimes ? Peut-on imaginer un seul instant

ce que serait le cours des choses matérielles et humaines si la Providence, sollicitée par la prière, devait le diriger, le redresser à chaque instant, au milieu du pire désarroi, en dispensant sa protection sur ceux qui prient et en laissant à l'abandon les « méchants » qui négligent de le faire pour une raison quelconque ? N'y a-t-il pas, en outre, un flagrant illogisme dans notre attitude qui implore la Providence pour qu'elle remette en ordre le chaos que l'humanité crée de ses propres mains en méconnaissant depuis de longs siècles et de la plus cynique façon les enseignements de l'Evangile ? N'est-il pas tout autant illogique de compter sur la puissance d'un Dieu dont on oublie trop d'imiter la bonté ?

Ces questions sont presque absurdes. La notion de la providence qu'elles devraient impliquer, si la prière était ce qu'on imagine trop communément, est une notion qui ne résiste pas à l'examen.

On peut dire également qu'elles paraissent chrétiennement absurdes par la prédominance des soucis temporels et très individuels qu'elles introduisent dans cet acte éminemment religieux qu'est la prière. Pareille prédominance peut plaire à notre instinct de conservation, à l'égoïsme foncier dont nous sommes largement pourvus et que nous cultivons avec soin, mais il n'en est pas moins vrai qu'elle est très étrangère à l'esprit d'abandon confiant que nous enseigne l'Evangile et, même, qu'elle est en opposition avec la préférence qu'il faut donner au royaume de Dieu et à sa justice, que le « reste » ne peut jamais primer.

Poulseur. A. GATHY.

UN NOUVEAU MIGNE EN PERSPECTIVE

Les pages sur lesquelles se ferme le premier volume de la série *Sacris erudiri* (1), ne manqueront pas d'attirer l'attention de tous les fervents de la patristique et de l'antiquité chrétienne, de tous les théologiens en général, des historiens et des philologues, et indirectement peut-être aussi celle des éditeurs et des libraires. Car, voilà qu'en dépit des menaces de la situation économique, qui viennent compliquer encore les grosses difficultés scientifiques de l'entreprise, on nous annonce la mise en chantier d'un nouveau Migne, sous le titre de *Corpus christianorum,* qui pour la partie latine comprendra plus de cent vingt volumes, nous dit-on, et que devra suivre une série au moins équivalente pour la partie grecque et apparemment plus tard une série orientale. Pour le monde patristique, c'est un événement ; on serait même tenté de dire, c'est presque un rêve à un moment où le marché du livre passe par une crise qui découragerait les plus audacieux.

Quelle que soit l'impression que suscite l'annonce de pareil travail, étonnement, surprise ou scepticisme, confiant espoir ou timide appréhension, il y a lieu avant tout, sans discuter les raisons d'espérer ou de craindre, de féliciter les auteurs du projet pour avoir osé envisager de face les conditions actuelles de l'étude patristique ; il faut les remercier de leur effort pour y porter remède et encourager leur vaillance par l'expression des plus sympathiques souhaits de réalisation.

Quelques mots éclaireront le lecteur sur les grandes lignes de l'œuvre, avec l'exposé des motifs et du plan d'exécution (2). Pour peu qu'on ait pris contact avec l'évolution des travaux patristiques depuis cent ans, on ne peut se dispenser de payer un tribut d'hommage à l'audacieuse entreprise de l'abbé Migne, dont les services, généralement reconnus partout aujourd'hui malgré quelques critiques occasionnelles, ont assuré à la patristique une indiscutable facilité de travail, décisive pour son développement ; car il plaçait dans les mains des théologiens et des historiens une richesse de documentation sur la tradition chrétienne, qu'on ne trouvait assemblée nulle part ailleurs.

C'est un avantage du même genre qu'on peut attendre du *Corpus christianorum.* Mais la situation a changé depuis un siècle, au point d'inspirer pendant quelque temps des doutes sérieux sur la viabilité de pareil projet. La tâche est tout autrement compliquée aujourd'hui que du temps de Migne et de son conseiller scientifique, le bénédictin dom Pitra, futur cardinal. Car la production patristique est devenue intense, surtout depuis une cinquantaine d'années, et les conditions dans lesquelles elle se présente sont tout autrement embarrassantes pour le travailleur isolé : cela ne fait qu'augmenter le mérite de la nouvelle entreprise.

Personne n'ignore en effet qu'une partie notable des volumes de Migne, en latin comme en grec, est périmée, que beaucoup des éditions anciennes qu'il reproduisait, méritoires en leur temps, ordinairement les meilleures encore à son époque, ont été remplacées par d'autres critiquement très supérieures, que des collections partielles, de haute valeur, sont venues au jour,

---

(1) *Sacris erudiri,* Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen, Sint Pietersabdij Steenbrugge, t. I, 1948, p. 405-414.

(2) Ces pages sont rédigées en anglais dans la revue ; mais pour atteindre un plus grand nombre de lecteurs, le tirage à part est reproduit aussi en français et en néerlandais.

sans parler des grandes séries de Vienne, de Berlin et de Paris-Washington, qu'un bon nombre d'ouvrages inédits et de fragments d'ouvrages des sept premiers siècles ont été retrouvés et savamment édités, bref, que le trésor de nos matériaux s'est considérablement enrichi depuis l'apparition des 218 volumes de la «Patrologia latina» (1844-1855). Mais l'on sait aussi que la dispersion de ces précieux matériaux dans des revues, dans des recueils d'académies et de sociétés savantes, dans de multiples livres isolés, a pour conséquence de les mettre hors de portée pour le travailleur éloigné d'une riche bibliothèque, si bien qu'on se trouve devant un vrai problème pour s'orienter seulement à travers ces multiples publications. Puis, quand on est parvenu par de laborieuses recherches bibliographiques à en dépister l'existence et à se rendre compte de leurs mérites, reste toujours l'obstacle, bien souvent insurmontable, de s'en porter acquéreur. Les nombreux exemples, réunis en faisceau par l'auteur de la notice, sont lumineusement présentés, avec une précision et une ampleur qui dénote la compétence du connaisseur. Il est inutile de s'arrêter davantage à cette partie de l'exposé des motifs, dont la justesse ne fera de doute pour personne.

Pour porter remède à cette situation, deux choses étaient nécessaires : la collection en un seul *Corpus* complet de tous les écrits, inédits ou déjà imprimés, authentiques ou pseudépigraphes ou anonymes, des sept ou huit premiers siècles, et le choix judicieux de la meilleure édition pour chacun d'eux. Les auteurs de la notice s'arrêtent surtout à l'exposé de la série latine ; la série grecque suivra, l'idée d'une série orientale n'est pas exclue non plus. Les avantages du *Corpus* pour les travailleurs isolés et pour les bibliothèques sont brièvement exposés, ainsi que le mode de publication qui donne lieu à de réconfortantes espérances ; le rythme annuel de douze volumes in-octavo durant dix ans, pour les 120 volumes prévus, sera un admirable résultat qui, vu les circonstances actuelles, peut rivaliser avec l'allure conquérante de Migne qui donnait 221 in-quarto en onze années (3).

Parmi les traits descriptifs de toute l'œuvre, dont nous n'avons pas à présenter ici, encore moins à discuter, chaque détail, il en est deux ou trois que nous tenons à relever.

Le premier concerne la bibliographie liminaire qui doit introduire la collection, sous le titre de *Manuductio ad litteraturam patristicam* : vaste répertoire, « qui signalera les meilleures éditions existantes de tous les documents écrits de l'antiquité chrétienne, ainsi que les études critiques permettant de corriger, s'il y a lieu, les mêmes éditions ». En somme, ce sera un « Potthast patristique », une *Bibliotheca patristici aevi,* parallèle à la *Bibliotheca historica medii aevi,* dont une mise au point depuis l'édition de 1896, souhaitée partout, rendrait d'inappréciables services à tous les

(3) Une entreprise qu'on pouvait croire similaire était annoncée par le correspondant de la chronique des Etats-Unis dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique,* t. XLI, 1946, p. 567. Informations prises, ce recueil américain, tout autre que le *Corpus christianorum,* est celui des *Ancient Christian Writers,* qu'inaugure avec sa compétence bien connue le professeur Quasten et dont nous avons parlé diverses fois dans cette revue. Il serait malheureux d'ailleurs que deux entreprises aussi considérables se fissent concurrence ; le désavantage qui résulterait de ce dualisme au point de vue des auteurs et au point de vue des acquéreurs est manifeste. Mais, dans les *Ancient Christian Writers,* comme dans le *Corpus christianorum,* on introduit les ouvrages découverts récemment ou critiquement édités depuis ce siècle ; les *Ancient Christian Writers* font un choix dans les œuvres, apportent des améliorations critiques aux textes et les accompagnent d'une traduction en langue anglaise, tandis que le *Corpus,* beaucoup plus étendu, prend toutes les œuvres et reproduit la meilleure édition connue.

médiévistes. Pour la patristique, il en sera de même : œuvre essentiellement méritoire en raison même de ses difficultés, car il faudra dépister dans les recueils de tous pays les ressources apportées à la correction textuelle des éditions. On sait combien elles se sont multipliées de nos jours sous la pression de quelques philologues, notamment en Suède et aux Etats-Unis. Souhaitons prompt achèvement de ce répertoire, qui sera en même temps le guide préparatoire à l'élaboration du *Corpus christianorum* et à lui seul constituera déjà un titre de gloire pour ses rédacteurs, car l'œuvre est difficile et délicate. Bien menée, elle leur vaudra la reconnaissance durable de tous les travailleurs.

Beaucoup des détails scientifiques ou techniques préconisés dans la notice méritent approbation. Il en est quelques-uns cependant qui appellent réflexion. La *Manuductio* devrait contenir aussi la mention des *Indices*, des « registres » comme dit l'auteur, déjà imprimés, complets ou incomplets, pour chaque écrivain. Le *Repertorium* du regretté Paul Faider rend grand service, mais ne comprend que peu d'œuvres patristiques : il lui faut un complément en patrologie, d'autant plus souhaitable que les recherches lexicographiques sur la langue des Pères se trouvent plus que jamais à l'ordre du jour. La reproduction de ces *Indices* dans le *Corpus* même sera la bienvenue.

Le *Corpus* lui-même n'est pas, dans l'idée des auteurs, une pure et simple reproduction des éditions antérieures. La notice annonce des suppressions et des additions. La suppression des introductions, des commentaires et des autres additions autres que celle des notes critiques ne suscite guère de remarque de notre part. Toutefois, la préface critique de l'édition qu'on reproduit ne peut être omise, nous semble-t-il : c'est la clef pour pénétrer dans une édition. Avec la ponctuation et l'orthographe, ce sont les éléments intangibles pour qui veut lire dans une réimpression, comme c'est le cas ici, l'édition originale telle que l'a conçue son éditeur critique. Quelques mots dans la notice à propos des modes différents d'orthographe, de ponctuation, ne sont pas sans demander une explication. Ce que le lecteur désirera évidemment, c'est de lire, dans la nouvelle série, l'œuvre même de l'éditeur scientifique qu'on reproduit. Des modifications, même celles de détail, risquent toujours de faire naître des doutes sur la créance que mérite la reproduction. Ainsi, les changements introduits par Migne dans ses volumes des œuvres d'Augustin nous enlèvent la certitude d'avoir sous la main en chaque endroit le texte des Mauristes ; il en va de même avec la « Bibliothèque augustinienne », qui annonce pour sa traduction de saint Augustin quelques corrections à l'édition bénédictine prise pour base à sa traduction.

On peut en dire autant de la ponctuation. Celle-ci dépend évidemment de la manière dont l'éditeur a compris le texte de son auteur et sa transmission. Mais si nous devons passer encore par une nouvelle interprétation, nous risquons de marcher un peu à l'aventure, une nouvelle ponctuation uniformisée par un tiers ayant moins de chances d'être exacte que celle à laquelle a abouti une longue accoutumance de l'éditeur avec son texte. L'on sait que parfois le sens peut en être profondément affecté : il suffit pour s'en convaincre de prendre le prologue de l'évangile de saint Jean.

Pour le succès même de la collection, l'on ne saurait trop insister, croyons-nous, sur la nécessité de cette identité parfaite entre l'édition originale et sa reproduction. C'est à ce prix que le lecteur de la nouvelle série pourra légitimement se dire qu'il a sous les yeux l'édition d'un tel ou d'un tel, par exemple celle de Borleffs, ou de J. Martin, ou de Waszink, pour telle œuvre de Tertullien, et non pas un texte par-ci par-là altéré par une ponc-

tuation ou une orthographe uniformisée. Voilà pour la question d'identité entre l'édition prise pour modèle et sa reproduction exacte, servile.

Si nous passons aux éléments nouveaux que le programme introduit dans la collection, il en est qui méritent d'être soulignés.

Le contenu même du *Corpus christianorum* semble sagement conçu : outre la littérature patristique proprement dite, il comprendra les textes épigraphiques, les monuments liturgiques, les documents conciliaires ; on n'oubliera pas sans doute l'hymnologie, ce dont Migne avait déjà occasionnellement donné l'exemple, mais sans la régularité qui nous est promise ici. Cette fois-ci, la collection le fera d'une façon beaucoup plus large et plus ordonnée. Elle y ajoutera les passages d'auteurs païens et d'historiens profanes traitant des choses chrétiennes, soit dans leurs attaques, soit dans leurs récits. Il n'y a que lieu de s'en réjouir. L'on a pu voir d'ailleurs que le programme des *Sources chrétiennes* faisait entrer ces mêmes auteurs dans le plan de leurs traductions. C'est rendre un réel service aux travailleurs que de leur mettre sous la main pareille information. Mais encore une fois la même condition s'impose : l'identité parfaite avec l'édition originale. Non moins bienvenue que l'introduction dans le *Corpus* des tables déjà existantes, sera la rédaction des *Indices* pour les ouvrages qui n'en ont pas encore.

Avec ces éléments nouveaux, on est heureux de voir mentionner également les traductions, surtout d'ouvrages grecs traduits en latin, et dont le nombre semble devoir beaucoup grandir grâce aux recherches actuellement en cours ou en projet. Ce sont les plus nombreuses et les plus influentes sur le développement théologique de l'Occident. A ce titre, on se demande si elles n'ont pas droit à figurer dans la partie latine plutôt que dans la partie grecque. Nous nous contentons de poser cette question aux organisateurs de l'entreprise. Au point de vue de l'uniformité, les traductions, en quelque langue qu'elles fussent, devraient se rattacher aux œuvres de l'écrivain original. Mais leur influence en Occident légitime peut-être une autre manière de voir, qui ne se vérifie pas pour les traductions en d'autres langues.

Le plan comporte aussi une introduction latine réduite au strict minimum avec une bibliographie choisie. L'idée est à approuver, mais son exécution demandera, elle aussi, une somme de travail et de compétence peu commune. Il ne suffit pas de quelques lignes quelconques d'encyclopédie, qui inspiraient peu de respect et d'estime à dom Morin. Les matériaux utilisés pour la *Manuductio* auront du reste préparé la rédaction de ces introductions.

La confection des tables ou des *indices* sera un complément, extraordinairement précieux que nous promet la notice ; il est sûr du meilleur accueil : promesse réjouissante pour le lecteur, mais promesse grosse aussi de conséquences pour le rédacteur. Qu'on songe, par exemple, à l'énorme travail que représentent les tables pour la nouvelle édition des sermons de saint Augustin (Rome, 1931) ! Il n'y a pas à se le dissimuler, la question des bibliographes anglais « How to index a volume ? » se complique ici de toute la compétence philologique et théologique que requiert une bonne table, digne du progrès actuel de l'étude lexicographique des auteurs chrétiens. D'autre part, aussi, remarquons-le, si l'ancienne table peut encore servir, son adaptation avec une pagination nouvelle demandera un effort considérable. Le souffle de vaillance qui traverse toute la notice nous est une garantie que les organisateurs ne reculeront pas devant ce labeur ; mais indépendamment de leur énergie, il reste toujours que le risque des erreurs dans la transcription des chiffres est une menace perpétuelle à l'utilité de pareilles tables. L'on sait assez combien ces fautes sont nocives dans les tables des quatre derniers volumes de Migne (tomes 218-221), ou dans celles de l'édi-

tion du *Decretum* de Gratien par Friedberg (1879). Il y aurait un moyen d'éviter ces ennuis en reproduisant purement et simplement les tables de l'édition originale avec les chiffres de leurs pages, et non pas avec la nouvelle pagination, sauf à inscrire en marge, dans la réimpression, l'indication des pages de l'édition reproduite. C'était, du reste, l'idée émise dans la notice, à propos d'éditions très répandues. Mais ce n'est pas le moment d'insister dans ces pages sur quelques particularités techniques, qui s'imposeront d'elles-mêmes à l'attention des éditeurs.

Il n'est pas besoin non plus de nous étendre plus longuement sur les avantages de la collection qu'on nous promet, ni sur les exigences auxquelles elle doit faire face. Tout nous fait croire que la vaillance bien connue du directeur de l'entreprise pourra la mener à bonne fin, malgré la difficulté intrinsèque de sa préparation et la complication des circonstances extérieures qui pourrait entraver son exécution. Une des choses qui frappent l'esprit du lecteur en parcourant la notice-programme est le ton d'assurance qui y règne. Elle doit avoir pour fondement une sérieuse organisation du travail, basée sur de longues réflexions et de sérieux échanges de vues. On sent que la direction a pris ses mesures pour faire face aux multiples problèmes d'ordre scientifique et d'ordre pratique que soulève un projet de telle envergure. Les précisions pratiques qu'elle expose montrent que les pourparlers ne sont pas engagés d'hier seulement et que leur résultat est assuré. Nous n'avons pas à nous en occuper ici. Mais si le ton de la notice respire l'assurance, il ne cesse pas d'être en conformité avec la devise de l'abbaye de Steenbrugge, « Modeste ». Il n'a rien de la publicité un peu tapageuse dont aimait à s'entourer l'abbé Migne et tel de ses amis : il est modeste. C'est un titre de recommandation et de confiance. Les meilleurs vœux de la « Nouvelle Revue théologique » accompagnent l'entreprise.

Joseph de GHELLINCK, S. I.

« CATHOLICISME. HIER, AUJOURD'HUI, DEMAIN » (1)

A propos d'une encyclopédie nouvelle

La nouvelle encyclopédie des sciences religieuses : « Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain » paraît à une heure favorable ; elle a été en effet précédée par plusieurs grandes encyclopédies plus développées et plus techniques qui lui ont tracé la voie, lui ont marqué les points de repère essentiels et ont fait pour elle le tour de la pensée chrétienne. Au moment où son premier fascicule sort de presse (fin 1947), le Dictionnaire de Théologie catholique, commencé en 1903, est arrivé à la lettre U, le Supplément du Dictionnaire de la Bible, destiné à compléter le très ancien Dictionnaire de la Bible de Vigouroux (commencé en 1891 et achevé en 1912), a atteint l'article « Israël », le Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie (1907-) est parvenu, avec son 161e fascicule, à l'article « Rome » ; le Dictionnaire Apologétique de la foi catholique était achevé en 1928. Pour ses débuts du moins, jusqu'à la lettre C, le nouveau dictionnaire pourra trouver une aide dans le Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques (dernier fascicule : article Camaldules), le Dictionnaire de droit canonique (1947 : article Crime), le Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique (1947 : article Chigny).

(1) *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain.* Encyclopédie en sept volumes dirigée par G. Jacquemet. Fasc. 1: A-Alvarez ; Fasc. 2 : Alvarez-Arche d'alliance, Paris, Letouzey et Ané, 1947, 28 × 20 cm., X-364 p. et 385-768 p. Prix : 400 frs français (300 frs pour les abonnés à l'ouvrage complet) par fascicule.

Certes — M. Jacquemet y insiste dans sa préface — l'encyclopédie « ne sera pas une compilation des encyclopédies maîtresses déjà parues. Pas des résumés de vieux articles. Une œuvre originale, prenant les questions dans leur état présent ». C'est très juste ; les nombreux collaborateurs ont été conviés à faire œuvre personnelle et indépendante et, dans ces deux premiers fascicules, ils répondent certainement à cette invitation. Mais on comprend aisément l'immense avantage que ce nouveau dictionnaire tire du fait qu'il est le dernier en date et profite largement de tous les travaux lexicographiques antérieurs.

Ce dictionnaire succède à une entreprise bien connue : le Dictionnaire pratique des connaissances religieuses dirigé par M. l'abbé Bricout. Comme celui-ci, il veut être accessible au grand nombre, figurer dans la bibliothèque de l'intellectuel catholique laïc comme dans celle du professeur de théologie. Mais une simple comparaison suffit à montrer que le plan actuel déborde largement celui qu'avait conçu l'abbé Bricout en 1925 ; c'est l'ensemble des sciences religieuses qu'on a voulu ici embrasser, en excluant seulement ce qui, dans les grandes encyclopédies énumérées ci-dessus, n'intéressait que les spécialistes et aussi, semble-t-il, en ramenant le Dictionnaire à sa fonction d'information immédiate et rapide. Ceci suppose comme condition sine qua non un effort de condensation, de concision, imposé et maintenu avec sévérité par l'intervention d'une direction centrale, directeur ou comité des collaborateurs. Ce n'est pas chose aisée ; on sait ce qui est advenu du Dictionnaire de théologie catholique, en cours depuis 45 ans, avec ses articles, du reste souvent remarquables, atteignant parfois la proportion de gros volumes in-8°.

Le dictionnaire se présente comme une œuvre collective. Une large équipe de collaborateurs a été formée, chacun assumant un secteur du vaste champ des sciences religieuses. A cet effet, un plan systématique a été élaboré que M. Jacquemet nous présente dans sa préface et auquel il prie ses lecteurs de se référer sans cesse : il inclut tout ce qui, de près ou de loin, ressort aux sciences religieuses. A première vue, on est étonné du nombre restreint des collaborateurs pour la partie strictement dogmatique et spéculative (Apologétique, Théologie fondamentale et dogmatique : G. Rabeau et G. Rotureau, P. O. ; théodicée : A. Angénieux, P. O. ; philosophie chrétienne : P. Archambault) en regard du grand nombre des collaborateurs pour les sciences historiques (12 pour l'histoire générale de l'Eglise), morales et juridiques (7 pour la morale spéciale à côté d'un seul pour la morale générale ; 5 pour le droit canonique et administratif ecclésiastique) ou pastorales (6 pour divers aspects de l'Action catholique). Il faut espérer que ces différences dans l'étendue de la collaboration ne signifient pas qu'on envisage d'attribuer une moindre place à la doctrine et aux exposés de principes. Nous venons de rappeler la valeur transcendante de maints articles doctrinaux du Dictionnaire de théologie catholique et du Dictionnaire apologétique, articles qui ont fait sensation à leur apparition, et restent aujourd'hui encore sans cesse étudiés ; sans doute, des synthèses aussi développées ne pourraient figurer dans une encyclopédie concise telle que celle-ci, mais il importe que, dans leurs limites plus restreintes, les articles de doctrine (dogme, théologie morale générale, philosophie) constituent la partie la plus forte, la plus pénétrante, de la présente encyclopédie.

Le domaine des sciences religieuses a été conçu de façon fort large jusqu'à inclure « l'insertion du spirituel dans le temporel » (lettres chrétiennes : Mgr Calvet et Louis Chaigne ; l'Eglise et l'Etat : J. Leclercq, S. J. ; périodiques et journaux catholiques : Jean Morienval), les églises protestantes (Y. Congar, O. P.), les religions non chrétiennes (Mgr Bros ; J. Bonsirven, S. J. pour le judaïsme ; J. Abd-el-Jalil, O. F. M. pour l'Islam, etc.).

Il est clair que l'Action catholique, les Missions, l'Orient chrétien ont une place de choix. Pour éviter le morcellement, on ne consacre pas un article à chaque pays (Allemagne, Angleterre, etc.) en vue d'y étudier la situation religieuse, mais on envisage, dans un dernier fascicule, de « grouper commodément, par continents et par pays, tous les renseignements essentiels sur l'état présent de l'Eglise dans le monde ». Ce dernier fascicule contiendra également un exposé d'ensemble sur la situation des Missions catholiques.

Les deux fascicules parus (I A-Alvarez : 364 colonnes ; II Alvarez-Arche d'alliance : 365-768) se présentent selon le mode habituel des encyclopédies Letouzey : en deux colonnes, typographie très claire, courte bibliographie à la fin de chaque article ; sans qu'on puisse en voir toujours la raison, certains articles sont en texte plus petit : le plus souvent, il s'agit d'articles de caractère plus spécial, plus technique. Visiblement, la préoccupation dominante a été que le dictionnaire fût aussi complet que possible : par exemple en histoire de l'Eglise, « tous les saints qui figurent au calendrier de l'Eglise universelle seront présentés un à un » ; tous les papes, les grands théologiens, les principaux théoriciens de l'ascèse chrétienne auront leur notice ; on ira aussi loin que possible dans la présentation des Ordres religieux et Congrégations, dans l'histoire des abbayes de France et de l'étranger ; on consacrera un article à chacun des diocèses de France, etc.

Pour donner quelque idée de l'effort réalisé, énumérons simplement, à titre d'exemple, dans le fascicule I, quelques articles d'au moins une colonne, en l'une ou l'autre matière : *Ecriture Sainte*, articles Aaron (2 colonnes), Abel (1 col.), Abimélek (1 col.), Abraham (5 col.), Actes des Apôtres (4 col.), Adam (2 col.), Aggée (1 col.), Sacrifice de l'agneau et agneau pascal (2 col.), Agonie du Christ (2 col.), Agrapha (1 col.), Allégories (1 col.), Alliance (2 col.), Code de l'Alliance (3 col.), outre des notices plus courtes : Abdias ; Abdon ; P. Abel, O. P. ; Abiam ; Abilène ; Abner ; Abomination de la désolation ; Absalon ; Achab ; Achaz, etc. ; les articles d'Ecriture Sainte sont dus le plus souvent aux exégètes Chaine, Vaganay, Auvray, Caselles, Robert, etc. *Spiritualité ascétique et mystique* : Abandon à Dieu (3 col. ; G. Jacquemet) ; Abnégation (5 col. ; G. Jacquemet) ; Acedia (1 col. ; R. Brouillard) ; Acte héroïque de charité (1 col. ; A. Bride) ; Action de grâces (3 col. ; M. Gaucheron) ; Adoration (2 col. ; M. Gaucheron) ; Adoration du T. S. Sacrement (3 col. ; A. Molien) ; Affectif (oraison affective : 3 col. ; M. Gaucheron) ; etc. Notons enfin les titres de quelques articles se situant aux frontières de la vie de l'Eglise tout en restant en connexion avec elle : Action française (2 col. ; G. Jacquemet) ; Actionnaires (droits et devoirs des... : 2 col. ; E. Delaye) ; Adventistes (1 col. ; Y. Congar) ; Affaire Dreyfus (1 col. 1/2 ; J. Bonsirven) ; Affiche (1 col. ; P. Cribier) ; Age du monde, de la terre, de la vie, de l'homme (2 col. 1/2 ; F. M. Bergounioux) ; Allocations familiales (3 col. ; S. de Lestapis) ; Almanach (2 col. ; J. Morienval), etc. Notons aussi certains articles plus généraux, visant à grouper de nombreux renseignements en un espace limité, par exemple les deux articles très denses de M. Vaganay sur les Apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament ; l'analyse des diverses formes de l'« amoralisme » contemporain présentée par M. P. Archambault ; la description du catholicisme en « Amérique » par M. G. Wagner ; la présentation de l'« Anglicanisme » par le P. Y. Congar, O. P. Ce dernier article est, pensons-nous, le plus long dans les deux premiers fascicules ; il compte 11 colonnes.

Ces indications générales permettront, pensons-nous, à nos lecteurs de se faire une idée d'ensemble de cette nouvelle encyclopédie catholique. Nous aurons l'occasion, lors de la publication des fascicules suivants, d'entrer davantage dans le détail des articles.

J. LEVIE, S. I.

ACTES DU SAINT-SIEGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Constitution Apostolique « Sacramentum Ordinis » du 30 novembre 1947, sur les ordres sacrés du diaconat, prêtrise et épiscopat. — *A. A. S.*, XL, 1948, p. 5.

1. Sacramentum Ordinis a Christo Domino institutum, quo traditur spiritualis potestas et confertur gratia ad rite obeunda munia ecclesiastica, unum esse idemque pro universa Ecclesia, catholica fides profitetur ; nam sicut Dominus Noster Jesus Christus Ecclesiae non dedit nisi unum idemque sub Principe Apostolorum regimen, unam eandemque fidem, unum idemque sacrificium, ita non dedit nisi unum eundemque thesaurum signorum efficacium gratiae, id est Sacramentorum. Neque his a Christo Domino institutis Sacramentis Ecclesia saeculorum cursu alia Sacramenta substituit vel substituere potuit. cum, ut Concilium Tridentinum docet (Conc. Trid., Sess. VII, can. 1, *De Sacram. in genere*) septem Novae Legis Sacramenta sint omnia a Jesu Christo Domino Nostro instituta et Ecclesiae nulla competat potestas in « substantiam Sacramentorum », id est in ea quae, testibus divinae revelationis fontibus, ipse Christus Dominus in signo sacramentali servanda statuit.

2. Quod autem ad Sacramentum Ordinis de quo agimus spectat, factum est ut, non obstante eius unitate et identitate, quam nemo unquam a catholicis in dubium revocare potuit, tamen, aetatis progressu, pro temporum et locorum diversitate, illi conficiendo ritus varii adiicerentur ; quod profecto ratio fuit cur theologi inquirere coeperint, quinam ex illis in ipsius Sacramenti Ordinis collatione pertineant ad essentiam, quinam non pertineant : itemque causam praebuit dubiis et anxietatibus in casibus particularibus, ac propterea iterum iterumque ab Apostolica Sede humiliter expostulatum fuit, ut tandem quid in Sacrorum Ordinum collatione ad validitatem requiratur, suprema Ecclesiae auctoritate decerneretur.

3. Constat autem inter omnes Sacramenta Novae Legis, utpote signa sensibilia atque gratiae invisibilis efficientia, debere gratiam et significare quam efficiunt et efficere quam significant. Iamvero effectus, qui Sacra Diaconatus, Presbyteratus et Episcopatus Ordinatione produci ideoque significari debent, potestas scilicet et gratia, in omnibus Ecclesiae universalis diversorum temporum et regionum ritibus sufficienter significati inveniuntur manuum impositione et verbis eam determinantibus. Insuper nemo est qui ignoret Ecclesiam Romanam semper validas habuisse Ordinationes graeco ritu collatas absque instrumentorum traditione, ita ut in ipso Concilio Florentino, in quo Graecorum cum Ecclesia Romana unio peracta est, minime Graecis impositum sit, ut ritum Ordinationis mutarent vel illi instrumentorum traditionem insererent : immo voluit Ecclesia ut in ipsa Urbe Graeci secundum proprium ritum ordinarentur. Quibus colligitur, etiam secundum mentem ipsius Concilii Florentini, traditionem instrumentorum non ex ipsius Domini Nostri Iesu Christi voluntate ad substantiam et ad validitatem huius Sacramenti requiri. Quod si ex Ecclesiae voluntate et praescripto eadem aliquando fuerit necessaria ad valorem quoque, omnes norunt Ecclesiam quod statuit etiam mutare et abrogare valere.

4. Quae cum ita sint, divino lumine invocato, suprema Nostra Apostolica Auctoritate et certa scientia declaramus et, quatenus opus sit, decernimus et disponimus : Sacrorum Ordinum Diaconatus, Presbyteratus et Episcopatus materiam eamque unam esse manuum impositionem ; formam vero itemque unam esse verba applicationem huius materiae determinantia, quibus univoce significantur effectus sacramentales, — scilicet potestas Ordinis et gratia Spiritus Sancti, — quaeque ab Ecclesia qua talia accipiuntur et usurpantur. Hinc consequitur ut declaremus, sicut revera ad omnem controversiam auferendam et ad conscientiarum anxietatibus viam praecludendam, Apostolica Nostra Auctoritate declaramus, et, si unquam aliter legitime dispositum fuerit, statuimus instrumentorum traditionem saltem in posterum non esse necessariam ad Sacrorum Diaconatus, Presbyteratus et Episcopatus Ordinum validitatem.

5. De materia autem et forma in uniuscuiusque Ordinis collatione, eadem suprema Nostra Apostolica Auctoritate, quae sequuntur decernimus et constituimus : In Ordinatione Diaconali materia est Episcopi manus impositio quae in ritu istius Ordinationis una occurrit. Forma autem constat verbis « Praefationis » quorum haec sunt essentialia ideoque ad valorem requisita : « Emitte in eum, quaesumus, Domine, Spiritum Sanctum, quo in opus ministerii tui fideliter exsequendi septiformis gratiae tuae munere roboretur ». In Ordinatione Presbyterali materia est Episcopi prima manuum impositio quae silentio fit, non autem eiusdem impositionis per manus dexterae extensionem continuatio, nec ultima cui coniunguntur verba : « Accipe Spiritum Sanctum : quorum remiseris peccata, etc. ». Forma autem constat verbis «Praefationis» quorum haec sunt essentialia ideoque ad valorem requisita : «Da, quaesumus, omnipotens Pater, in hunc famulum tuum Presbyterii dignitatem ; innova in visceribus eius spiritum sanctitatis, ut acceptum a Te, Deus, secundi meriti munus obtineat censuramque morum exemplo suae conversationis insinuet ». Denique in Ordinatione seu Consecratione Episcopali materia est manuum impositio quae ab Episcopo consecratore fit. Forma autem constat verbis « Praefationis », quorum haec sunt essentialia ideoque ad valorem requisita : « Comple in Sacerdote tuo ministerii tui summam, et ornamentis totius glorificationis instructum coelestis unguenti rore sanctifica ». Omnia autem haec fiant sicut per Apostolicam Nostram Constitutionem « Episcopalis Consecrationis » diei trigesimi novembris anni MCMXLIV statutum est.

6. Ne vero dubitandi praebeatur occasio, praecipimus ut impositio manuum in quolibet Ordine conferendo caput Ordinandi physice tangendo fiat, quamvis etiam tactus moralis ad Sacramentum valide conficiendum sufficiat.

Tandem quae supra de materia et forma declaravimus ac statuimus, nequaquam ita intelligere fas sit ut vel paulum negligere vel praetermittere liceat ceteros « Pontificalis Romani » ritus constitutos ; quin immo iubemus ut omnia data praescripta ipsius « Pontificalis Romani » sancte serventur et perficiantur.

Huius Nostrae Constitutionis dispositiones vim retroactivam non habent; quod si dubium aliquod contingat, illud huic Apostolicae Sedi erit subiiciendum.

Haec edicimus, declaramus et decernimus, quibuslibet non obstantibus, etiam speciali mentione dignis, proindeque volumus et iubemus ut eadem in « Pontificali Romano » quadam ratione evidentia fiant. Nulli igitur homini liceat hanc Constitutionem a Nobis latam infringere vel eidem temerario ausu contraire.

Datum Romae, apud Sanctum Petrum, die trigesimo novembris, in festo S. Andreae Apostoli, anno millesimo nongentesimo quadragesimo septimo, Pontificatus Nostri nono.

PIUS PP. XII

COMMENTAIRE

Il est inutile d'insister longuement sur l'importance de la Constitution « Sacramentum Ordinis », tant au point de vue pratique que doctrinal. Elle n'a pas pour but de résoudre les nombreux doutes, qui se sont présentés à l'occasion des ordinations passées, mais, grâce à une détermination rigoureuse des éléments requis pour la validité du rite sacramentel, elle supprime pour l'avenir les causes mêmes de ces doutes. Elle formule d'autre part, dans les considérants qui motivent sa partie dispositive, divers points de doctrine et cela d'une manière remarquable. Si elle nous oblige alors à reconsidérer certaines thèses de notre théologie sacramentaire, nous devrons toutefois prendre garde de ne pas tirer des conclusions non-évidentes, surtout au sujet des controverses toujours existantes.

On sait assez ce que furent et demeurent encore les opinions diverses, les discussions approfondies et les recherches historiques minutieuses qui marquent nos études sur les sacrements : question de la substance des sacrements intimement liée à celle du caractère de leur institution par le Christ, question des éléments requis pour la validité des rites, de la matière et de la forme. Dans le cas du sacrement de l'ordre, les difficultés se sont accrues du fait d'une controverse toujours poursuivie au sujet de l'interprétation de l'Instruction sur les sacrements dans le Décret pour les Arméniens (Bulle « Exultate Deo » du 22 nov. 1439). Le Saint-Père ne parle pas de ce Décret, mais uniquement de l'esprit qui a effectivement commandé les décisions du Concile de Florence tant à l'égard des Grecs que des Arméniens, Jacobites ou autres Eglises d'Orient. Il n'entend donc pas dirimer les débats sur le point précis et particulier de savoir si l'Instruction a valeur d'acte irréformable ou réformable, dogmatique ou disciplinaire, d'acte dogmatique du magistère ordinaire ou doctrinal sans valeur officielle. Cette décision n'est d'ailleurs ni utile, ni nécessaire à l'établissement des principes qui fondent les affirmations actuelles.

La Constitution vise les trois ordres majeurs mentionnés dans son titre : le diaconat, le presbytérat, l'épiscopat. Rien n'est dit sur la nature du sous-diaconat et des ordres mineurs ; toute liberté reste d'y voir, soit un sacrement, soit des sacramentaux. Rien non plus sur les rites propres à ces degrés d'ordination, sur les éléments requis à leur validité. D'aucuns par contre voudront peut-être tirer argument de ce texte pour appuyer plus solidement leur thèse en faveur, non pas du caractère sacramentel de la consécration épiscopale, car en tant que l'épiscopat est plénitude du sacrement de l'ordre, c'est hors de controverse, et à cet égard les paroles indiquées comme forme de cette ordination sont claires : « Comple in sacerdote tuo ministerii tui summam », mais en faveur d'un sacrement de l'épiscopat adéquatement distinct du sacerdoce et imprimant un caractère nouveau. De la définition du rite de consécration et des affirmations doctrinales, nous ne croyons pas qu'on puisse tirer cet argument capable de dirimer cette question, assez secondaire au point de vue dogmatique.

Une première partie pose des bases doctrinales. Ces affirmations fondamentales, valant pour tout sacrement, sont, presque toutes, des données de foi. « Institué par le Christ Notre-Seigneur, le sacrement de l'ordre, par lequel est transmis un pouvoir spirituel et donnée une grâce rendant le

sujet propre à bien remplir les charges ecclésiastiques, est pour l'Eglise universelle un seul et même sacrement ». L'importance de l'incise sur les effets de l'ordre apparaîtra plus loin. Que ce sacrement comporte des degrés dans sa réception, le Concile de Trente l'a défini en précisant notamment qu'en dehors du sacerdoce il y a d'autres degrés (cfr Sess. XXIII, ch. 2 et c. 2). Cela n'entame en rien son unité essentielle. Par contre ce qui mérite tout de suite notre attention, c'est l'accent donné à l'affirmation de l'unité et identité du sacrement dans toute l'Eglise, donc d'Orient et d'Occident : « Tout comme Jésus-Christ Notre-Seigneur n'a fondé qu'un seul et même gouvernement sous le Primat du Prince des Apôtres, ne nous appelle qu'à une seule et même foi, ne nous a donné qu'un seul et même sacrifice, de même il ne nous a remis qu'un seul et même trésor de signes efficaces de sa grâce, les sacrements ». Donc tout comme le gouvernement, la foi et le culte sacrificiel de l'Eglise sont et demeurent partout et toujours ce que le Christ a voulu, de même les sacrements. Affirmations de foi dont nous retrouvons l'idée chez saint Thomas : « Dicendum quod apostoli et eorum successores sunt vicarii Dei quantum ad regimen Ecclesiae, constitutae per fidem et fidei Sacramenta. Unde sicut non licet eis constituere aliam Ecclesiam : ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia sacramenta » (III, q. 64, a. 2, ad 3). Leur valeur dogmatique nous est surtout précisée par le c. I de la Sess. VII du Concile de Trente : « Si quis dixerit, sacramenta novae Legis non fuisse omnia a Jesu Christo Domino nostro instituta, aut esse plura vel pauciora, quam septem,... aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum : A. S. ». De là on peut conclure qu'« au cours des siècles l'Eglise n'a pas substitué, n'a pas pu substituer d'autres sacrements à ceux que le Christ Notre-Seigneur a institués » et, tout autant, qu'« aucun pouvoir n'a été remis à l'Eglise sur la substance des sacrements ». Encore faut-il s'entendre sur le sens de cette dernière expression.

Nous connaissons la formule du chapitre 2 de la Session XXI du Concile de Trente où, à l'occasion du Décret sur la communion (16 juillet 1562), dans une incise rapide, le Concile rappelle l'obéissance nécessaire de l'Eglise à ce que le Christ lui-même a voulu : « salva illorum substantia ». En décrétant la communion sous une seule espèce, alors que l'usage de la communion sous les deux espèces était ordinaire durant les premiers siècles, l'Eglise ne fait que changer et décider un usage qui n'est pas déterminé par une volonté du Christ ; elle ne touche en rien à la « substance » du sacrement de l'Eucharistie. Son attitude sera la même pour tout sacrement et notamment dans le cas de l'ordre : tel que le sacrement aura été institué par le Seigneur, tel il doit être et demeurer sans changement. Mais qu'entend-on par substance ?

Le Pape précise ici sa pensée. Il nous faut en mesurer la portée. La substance des sacrements consiste « en ces éléments que nous découvrons par le témoignage des sources de la Révélation divine, comme devant être observés de par la volonté du Christ Notre-Seigneur dans l'accomplissement du signe sacramentel ». Au paragraphe 3 apparaîtront les conséquences du caractère propre à tout sacrement d'être un signe sacramentel. Ce qui doit être souligné ici, c'est l'affirmation d'un lien intime et indissoluble entre certains éléments de ce signe et leur institution par le Christ, fondement de leur efficacité sanctifiante. Ce qui permettra de le découvrir, ce seront l'Ecriture et la Tradition.

Pourrions-nous trouver alors des arguments pour dirimer les controverses qui subsistent tant sur le caractère de l'institution des sacrements par le Seigneur que sur un sens plus technique du terme de substance ? Le Pape a défini ce mot et rappelé que l'Eglise n'a aucune autorité sur cette

substance, telle qu'il l'a délimitée, à raison de son origine divine, mais il n'entend nullement affirmer, avec certains théologiens, qu'il y aurait équivalence parfaite entre « matière et forme » et « substance ». Ce n'est qu'une opinion, fonction d'une application systématique de la théorie hylémorphique. Ce présupposé d'école conduirait ensuite à admettre et donc à rechercher ce que put être l'institution immédiate par le Christ lui-même des éléments sensibles spécifiques des sacrements. C'est ici hors de question. Mais pas plus que nous ne devons admettre cette identification à partir de la formule actuelle, pas plus nous ne sommes nécessairement conduits à y introduire un élément intentionnel en tant qu'il serait seul vraiment essentiel, bien que dans certains cas il puisse seul nous apparaître comme émanant de la volonté du Christ. On conclut alors en faveur d'une institution formelle et non matérielle, non plus « in specie », mais simplement « in genere ». Le Christ, dans et par son intention de sanctification, a voulu un rite ou signe, source de pouvoir et efficace de grâce, l'Eglise choisit ce signe apte à cette signification. C'est sa mission de lever l'indétermination laissée par le Christ en définissant paroles et éléments matériels en conformité avec l'intention du Maître.

Que la Constitution actuelle n'entre pas dans ces controverses et n'opte pour aucune de ces théories, bien que chacune exprime une part de vérité, c'est de toute évidence. Mais ce que le Pape veut et déclare uniquement, c'est d'une part la délimitation de ce qui, aux yeux de l'Eglise, doit être strictement et nécessairement dit substance d'un sacrement, c'est d'autre part la détermination des limites du pouvoir de l'Eglise. Des théories sur la substance restent possibles, des hypothèses sur l'institution des sacrements demeurent admissibles. En attendant nous saisissons le sens de l'une des affirmations centrales de ce document : la « traditio instrumentorum » dans le sacrement de l'ordre, eût-elle été vraiment nécessaire durant un temps à la validité du sacrement, n'est pas de la substance du sacrement, autrement dit elle n'a pas été imposée à l'Eglise par une volonté du Christ. De plus nous voyons s'articuler la décision pontificale autour de la distinction entre ce qui est de la substance d'un sacrement de par la volonté du Christ et ce qui peut être condition de validité de par la volonté de l'Eglise dans la mesure de la liberté laissée par le Christ.

Etant ainsi posés les principes généraux valant pour tout sacrement, le Saint-Père, d'un mot, les applique à nouveau au sacrement de l'ordre : « un seul sacrement toujours identique ». Il constate ensuite un fait historique et en signale une conséquence qui sera le motif concret et historique de son acte : une certaine diversité de rites qui engendre théories plus ou moins contraires, doutes de droit et de fait, sources d'anxiétés.

Dès les Actes des Apôtres et durant les premiers siècles nous ne découvrons qu'un geste communiquant le sacerdoce : l'imposition des mains accompagnée d'une prière. Les actes conciliaires du IV^e^ au XVI^e^ siècle, les écrits des Pères et les livres liturgiques d'Orient et d'Occident en font foi. Les Pères signalent sans doute une tradition d'instruments pour les ordres inférieurs, mais nullement à l'occasion du diaconat ou du sacerdoce. Or précisément dans les ordinations aux ordres sacrés, dès le X^e^ s. en Occident, apparaît un geste rituel, évidemment expressif, la tradition des instruments. Il se généralise au XII^e^ et s'étend encore au XIII^e^ s. Il s'est introduit par des initiatives privées, les évêques jouissant alors d'une pleine liberté dans la fixation des diverses cérémonies. Rites nouveaux donc que la tradition du pain et du vin, du calice et de la patène dans l'ordination du prêtre, du livre des Evangiles dans l'ordination du diacre. Devenu usage général, ce

nouveau signe s'impose à un tel point que les théologiens scolastiques sont conduits à lui reconnaître une haute antiquité.

Sous l'influence de ce courant qui tendait à matérialiser cette signification du signe sacramentel, d'autres rites devaient encore s'ajouter : imposition des mains accompagnée de la formule « Accipe Spiritum Sanctum, quorum remiseris peccata... », dite troisième imposition des mains dans l'ordination sacerdotale ; vers le même douzième siècle, formule « Accipe Spiritum Sanctum ad robur... » pour déterminer l'imposition de la main dans l'ordination du diacre ; de même, formule « Accipe Spiritum Sanctum » dans la consécration épiscopale au XIV[e] s. (1).

On comprend alors que, devant cette floraison de rites, au moment où s'élaborait notre théologie sacramentaire et dans les siècles qui suivront le XIII[e] s., les théologiens se soient posé à leur sujet la question de leur valeur et efficacité : sont-ils essentiels ou non ? On sait assez combien jusqu'à nos jours l'application des principes sur l'essence, la matière et la forme du sacrement de l'ordre restait délicate, source de doutes tant théoriques que pratiques. A nous en tenir au seul cas du sacerdoce, le cardinal Van Rossum, après une étude minutieuse de 385 théologiens du XIII[e] s. à nos jours, groupe les diverses opinions en six théories : deux positions extrêmes, l'une tenant pour la seule tradition des instruments (du XIII[e] au XIX[e] s. surtout parmi les auteurs thomistes, très répandue aux XVI[e] et XVII[e] s.), l'autre tenant pour l'imposition des mains seule avec une prière d'invocation du Saint-Esprit (rarement soutenue du XIII[e] au XV[e] s., mais qui s'impose toujours plus du XVI[e] au XX[e] s. du fait notamment des études de théologie positive). Entre ces deux groupes, quatre autres théories que l'on peut dire éclectiques : l'une qui eut grand succès aux XVII[e] et XVIII[e] s. : tradition des instruments et troisième imposition des mains, une autre qui devait s'affirmer au XVIII[e] s. et de nos jours encore : tradition des instruments et imposition des mains avec invocation du Saint-Esprit (2).

Devant cette incertitude de la doctrine, puisqu'il s'agissait de la validité d'un sacrement, l'Eglise, dans les réponses aux doutes incessants qui étaient soumis au Saint-Office ou à la Congrégation des Rites, ne pouvait que prendre la solution la plus sûre. Rome exigeait l'accomplissement effectif et valide de tout rite considéré par les divers auteurs comme essentiel ou probablement essentiel, que le doute portât sur la matière ou sur la forme, qu'il soit de droit ou de fait. Toute réordination proprement dite était écartée au besoin, suivant les cas, par le fait d'une réitération de l'ordination sous condition, ou même par la seule suppléance du rite omis ou accompli d'une manière douteuse. Au total, attitude prudente qui ne tranchait en rien la question doctrinale, mais résolvait des doutes pratiques et déterminait une ligne de conduite dans les ordinations au cas de défaut à réparer ou à suppléer. C'est cette incertitude, source de tant d'anxiétés pour les prêtres, c'est la demande, humblement mais fréquemment renouvelée auprès du Saint-Siège, de déterminer enfin, par un décret en vertu de son autorité suprême, ce qui est requis pour la validité dans la collation des saints ordres, qui provoquent le fait de la décision actuelle.

Le Pape aborde maintenant les motifs immédiats de droit qui vont déterminer cette décision. Tout d'abord un principe sur ce que doit être un signe sacramentel, la reconnaissance ensuite d'une pratique qui implique une

(1) Cfr G. M. Card. Van Rossum, *De essentia sacramenti ordinis*, 2[e] éd., pp. 69-172.

(2) Cfr Van Rossum, *o.c.*, pp. 10-68.

affirmation doctrinale indiscutable, une première conclusion enfin concernant la tradition des instruments.

Qu'entend-on par signe sacramentel ? Le Pape part de définitions de foi : les sacrements de la Loi nouvelle sont des signes sensibles efficaces d'une grâce invisible. Il suffit de se reporter aux canons de la Session VII du Concile de Trente, par ex., le c. 6 : « Si quis dixerit, sacramenta Novae Legis non continere gratiam, quam significant... A. S. ». Mais alors une conclusion s'impose : parce que signes, les sacrements « doivent et signifier la grâce qu'ils produisent et produire cette grâce qu'ils signifient ». Le sacrement est donc toujours, au moins dans l'économie actuelle, un signe physique et sensible ; il comportera ou des choses ou des gestes ou des paroles. Dans l'économie de l'Incarnation le sacrement s'adresse à un homme intelligent qui est corps et âme. Mais ce signe sensible a reçu par la volonté du Christ une signification sacramentelle et cela au delà d'une signification naturelle déjà expressive peut-être. C'est de là que lui vient sa valeur même de moyen de sanctification ; c'est ainsi qu'il est, comme dit saint Thomas : « le signe démonstratif de ce qu'opère en nous la Passion du Christ, c'est-à-dire de la grâce » (III, q. 60, a. 3). Il doit être « signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines » (III, q. 60, a. I) : il est un signe. Mais tout autant il est cause de sanctification des âmes ; ce qu'exprime encore saint Thomas en disant : « Sacramenta novae Legis simul sunt causae et signa, et inde est quod, sicut communiter dicitur, ' efficiunt quod figurant ' » (III, q. 62, a. I, ad I).

Or les effets des ordinations sacrées qui doivent être produits dans l'homme et donc signifiés, ce sont un pouvoir et une grâce. Le Concile de Trente en effet nous affirme d'une part que le sacerdoce emporte au moins le pouvoir de consacrer, d'offrir et de distribuer l'Eucharistie et le pouvoir de remettre les péchés et de les retenir (Sess. XXIII, ch. 1 et c. 1), d'autre part le sacrement de l'ordre confère la grâce (Sess. XXIII, ch. 3 et c. 3). Remarquons seulement qu'ici aucune allusion n'est faite à la question du caractère, omission qui s'explique par le but même ici visé. Mais ce qui nous importe, c'est, non de nous arrêter à cette efficacité du rite sacramentel : il doit « efficere gratiam quam significat », en toute vérité il cause ; mais c'est ici la valeur de symbole des gestes et paroles, la signification que fondamentalement voulait le Christ, qu'il faut considérer : le rite doit « significare (gratiam) quam efficit ». Or le Pape constate que « le pouvoir et la grâce (causés par le rite sacramentel), dans tous les rites de l'Eglise universelle, en tous les temps et dans tous les lieux, apparaissent (de soi) suffisamment signifiés par l'imposition des mains et par les paroles qui déterminent ce geste ». On pourrait donc conclure que les autres rites ne sont qu'une illustration ou une explicitation d'effets déjà certainement acquis et suffisamment signifiés par ce simple rite.

Un fait capital, ayant une portée dogmatique, va conduire à une affirmation certaine : « personne n'ignore que l'Eglise Romaine a toujours reconnu comme valides les ordinations conférées selon le rite grec et sans la tradition des instruments, de telle sorte qu'au Concile de Florence lui-même, où se réalisait l'union des Grecs avec l'Eglise Romaine, jamais on n'a imposé aux Grecs soit de modifier le rite de l'ordination, soit d'introduire dans ce rite la tradition des instruments. Bien plus l'Eglise a voulu qu'à Rome même les Grecs soient ordonnés suivant leur rite propre ». Donc on peut déjà conclure avec certitude que si le Concile de Florence avait eu l'intention de déclarer que la porrection des instruments était purement et simplement essentielle à la validité des ordinations, il n'aurait pu sans acceptation de ce point les admettre à l'union.

Pour se convaincre de ces faits il suffirait de se souvenir de la déclaration

que faisait, peu de jours avant de mourir lors du Concile de Florence, le Patriarche Joseph II : « A condition de conserver tous leurs rites propres (notamment) ...les Grecs consentent à s'unir aux Latins » (3). Cela visait avant tout la question du rite eucharistique, mais le fait d'une absence de discussion sur ce point particulier des ordinations et d'allusion dans le Décret d'union du 6 juillet 1439 marque la position tenue par l'Eglise Romaine à Florence. Antérieurement Innocent III tenait le même principe au sujet des rites du baptême : « Licet Graecos (in) diebus nostris ad obedientiam sedis apostolicae revertentes fovere ac honorare velimus, mores ac ritus eorum, in quantum cum Domino possumus, sustinendo... » (Conc. Latran, IV, c. 4 ; inséré dans les Décrétales de Grégoire IX, cfr c. 6, X, de baptismo, III, 42). Le Concile de Trente ensuite, sur ce point précis de la matière et de la forme du sacrement de l'ordre, n'usera que d'une formule vague à dessein pour laisser intactes toutes les opinions des docteurs catholiques et donc l'opinion des Grecs : « quae verbis et signis exterioribus perficitur » (Sess. XXIII, ch. 3). Les discussions et projets antérieurs dès 1552 sont d'ailleurs instructifs à ce point de vue, mais que cela vaille également pour les ordinations grecques, la preuve en est dans le fait que Clément VIII, dans son Instruction « super ritibus Italo-Graecorum » du 30 août 1595, reconnaît la validité des ordinations selon le rite grec par les évêques schismatiques (Dz., n. 1087).

Quant au fait historique du seul rite de l'imposition des mains chez les Grecs, il nous suffit de reprendre la conclusion du cardinal Van Rossum : « ...Il apparaît avec évidence que dans le rite grec, dans le passé comme actuellement, les ordinations sacrées sont et ont été faites par la seule imposition des mains avec une prière et que dans ce rite on ne trouve ni l'imposition des mains avec la formule « Accipe Spiritum Sanctum », ni la tradition des instruments avec les formules qui sont en relation avec ce rite ou un rite quelconque pouvant en tenir lieu » (4). On comprend ainsi que, quelles que soient les discussions qu'ait provoquées, depuis le XV[e] s., la question de la valeur de l'Instruction sur les sacrements dans le Décret des Arméniens, le Saint-Père puisse et s'appuyer sur ce qui ressort nettement de l'attitude de l'Eglise Romaine au Concile de Florence et passer simplement sous silence un point toujours discuté et dont la solution ne détermine pas directement les affirmations fondamentales actuelles.

Une conclusion sort de tout ceci : « ...la tradition des instruments n'est pas requise, de par la volonté du Christ Notre-Seigneur lui-même, pour constituer la substance et assurer la validité du sacrement de l'ordre ». Tout d'abord elle n'est pas de la substance du sacrement. Nous pouvons illustrer cette affirmation en nous rappelant les données de l'Ecriture. Nous montrant, aux temps apostoliques, l'institution des ministres sacrés par la seule imposition des mains, elle nous éclaire pour le moins sur la volonté du Seigneur. Nous connaissons le cas des diacres : *Act.* VI, 6, des presbytres : *Act.* XIV, 23 et *I Tim.* V, 22 peut-être, des membres supérieurs de la hiérarchie, capables de communiquer à d'autres la grâce et les pouvoirs de l'Esprit : par ex., *I Tim.* IV, 14 et *II Tim.* I, 6. En tous ces textes aucune allusion à un rite, si expressif qu'il puisse être, d'imposition d'insignes de la dignité ou de porrection des instruments de la charge, mais un rite simple, inspiré peut-être de cérémonies juives, adopté dans tous les cas par les Apôtres au moins sur la suggestion de l'Esprit : *Act.* XIII, 2. Et cependant la tradition des instruments, une fois introduite en Occident, s'est imposée à presque tous les théologiens comme étant la matière et la forme de l'ordi-

(3) Cfr Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, VII, 2[e] part., p. 1007-8.
(4) Van Rossum, *o.c.*, n[o] 237, p. 114.

nation. S'appuyant et sur cette tradition théologique et sur une interprétation du Décret pour les Arméniens, certains de ces théologiens vont admettre une variation dans les éléments du rite. Sans changer pour autant la substance du sacrement, l'Eglise aurait consacré l'évolution d'éléments essentiels du rite et cela en conformité avec le pouvoir et la liberté que le Christ lui aurait laissés sur ce point.

Sans entrer en fait dans cette conception, le Saint-Père reconnaît que la discipline ecclésiastique a parfois urgé effectivement la tradition des instruments comme un rite nécessaire à la validité du sacrement. Nous avons vu déjà l'attitude tutioriste des Congrégations Romaines. Faudrait-il avec certains estimer que l'Eglise aurait reconnu une évolution totale du rite ? Nous avons vu également comment le Concile de Trente avait passé sous silence cette question en réalité. Quant à l'argument tiré des rubriques du Pontifical Romain, dans lesquelles le candidat au sacerdoce est dit « ordinandus » même après l'imposition des mains et seulement « ordinatus » après la porrection du calice, il n'a pas plus de valeur que les réponses prudentes des Congrégations. En toute vérité cela peut nous prouver que la porrection des instruments pouvait être une condition de validité du sacrement. Mais précisément cette tradition des instruments est ici déclarée, non seulement comme n'étant pas de la substance du sacrement, mais comme n'étant pas nécessaire à la validité, l'eût-elle été durant un temps de par la volonté légitime de l'Eglise.

Deux points donc dans l'affirmation du Pape : la porrection des instruments ne constitue pas la substance du sacrement, sinon l'Eglise ne pourrait rien modifier sur ce point. Le principe en a été posé au début et son application au cas de l'ordre apparaît pour le moins normale si nous interrogeons l'Ecriture. Mais le Pape affirme en second lieu que la tradition des instruments n'est pas même nécessaire à la validité du sacrement. Ici nous passons au plan des déterminations essentielles des rites en tant que sensibles et des éléments que l'Eglise peut préciser dans la mesure où la volonté du Christ lui laisse une réelle liberté et qu'elle peut donc définir comme des conditions de validité des signes efficaces de grâce. A ce nouveau plan le Pape précise donc que la tradition des instruments n'est pas, ou au moins n'est plus requise, pour la validité du sacrement. En vertu de quel pouvoir une telle affirmation est-elle posée ? Le Pape l'énonce formellement : « Si l'Eglise a changé quelque chose dans les éléments de l'ordination, fussent-ils nécessaires à sa validité, elle peut le faire de nouveau : quod statuit etiam mutare et abrogare valere ». Cette affirmation clôt tout débat et si un exposé historique des questions doit tenir compte des faits et des controverses, par contre si des discussions devaient se poursuivre, elles seront sans effet.

Les conséquences de tous ces considérants sont claires et simples à déduire ; elles sont exprimées par le dispositif même du Pape. Notons cependant que les affirmations du Saint-Père ne vont pas nous dire ce que l'Eglise estime être la substance du sacrement à raison de la volonté du Christ Notre-Seigneur. Il ne va déterminer dans le signe sacramentel que les éléments de matière et de forme nécessaires à la validité du sacrement dans les ordinations sacrées. Nous n'aurons aucune affirmation nous permettant de dire si l'imposition des mains est pour autant d'origine immédiatement divine ou simplement apostolique ; ce silence n'entame en rien la vérité de l'institution du sacrement de l'ordre par le Seigneur.

« Puisque les choses sont ainsi, après avoir demandé la lumière divine dans la prière, fort de Notre Autorité Apostolique et de notre science certaine, nous déclarons et, dans la mesure où il en est besoin, nous décrétons

et disposons, que la matière et la seule matière des ordres sacrés du diaconat, presbytérat et épiscopat est l'imposition des mains, que la forme et la seule forme en est les paroles déterminant l'application de cette matière, paroles par lesquelles sont signifiés d'une manière univoque les effets sacramentels, — c'est-à-dire le pouvoir d'ordre et la grâce de l'Esprit-Saint, — et qui ont été reçues et utilisées comme telles par l'Eglise. Il suit de là que nous déclarons, en quelque sorte pour liquider effectivement toute controverse et fermer la voie à toutes les anxiétés des âmes, nous déclarons (donc) en vertu de Notre Autorité Apostolique, et, si jamais il en a été autrement disposé d'une manière légitime, nous statuons que la tradition des instruments, au moins pour l'avenir, n'est pas nécessaire à la validité des Ordres sacrés du diaconat, du presbytérat et de l'épiscopat ».

Les principes étant ainsi posés, devaient suivre les déterminations précises de la matière et de la forme de chacun des trois degrés de l'ordination sacrée. La définition de la matière apparaît immédiate et simple. En ce qui concerne la matière du sacerdoce, il est naturellement spécifié que la réduction du rite à la seule première imposition des mains faite par l'évêque en silence écarte et l'extension de la main, dite seconde imposition, et la troisième imposition faite à la fin de la Messe d'ordination. C'est dans la question de la forme qui qualifie le geste de l'évêque, que les modifications sont les plus profondes relativement aux affirmations antérieures des théologiens et canonistes. Sans doute la Préface était élément essentiel à la validité du diaconat, mais on sait combien nous insistions avant tout sur la formule « Accipe Spiritum Sanctum ad robur... ». Nous étions sans doute guidés par un texte comme celui du Concile de Trente : « Si quis dixerit, per sacram ordinationem non dari Spiritum Sanctum, ac proinde frustra episcopos dicere : « Accipe Spiritum Sanctum »... A. S. » (Sess. XXIII ; c. 4). La forme actuelle du diaconat est pour le moins aussi expressive. Mais celle du presbytérat ne l'est pas moins, car n'exprime-t-elle pas et cette dignité nouvelle du prêtre et cette saisie profonde de tout son être par l'Esprit de sainteté ; il reçoit une charge, il en a le pouvoir, il est comblé de grâces. Au sujet de l'épiscopat, le Saint-Père rappelle la Constitution Apostolique du 30 novembre 1944 dans laquelle il a défini le rôle des deux évêques qui assistent le prélat consécrateur. Bien que leur participation aux rites de la consécration ne soit de soi qu'une condition de licéité, ces deux évêques n'ont pas à être de simples témoins, mais effectivement des « co-consécrateurs ». Ils imposent donc les mains et disent nécessairement la Préface ; d'ailleurs durant tout le rite d'ordination ils doivent poursuivre la lecture des textes lus ou chantés par le consécrateur principal.

Le dernier paragraphe n'appelle que quelques remarques. Tout d'abord une dernière cause de doutes est écartée à l'occasion du geste même de l'imposition des mains. Doit-il y avoir contact physique de la main ou des mains avec la tête de l'ordinand ? Il était admis que le fait pour l'évêque d'être ganté ou pour le clerc de porter perruque n'était pas une cause d'invalidité, mais les doutes surgissaient dès que le « tactus corporalis » ne semblait pas effectif. Spéculativement les auteurs admettaient que l'ordination était valide, cependant le Saint-Office (19 août 1851) exigeait la réitération du rite, tant du geste que des paroles. Dorénavant il est certain que le contact physique dans l'imposition des mains n'est plus (s'il l'était) « ad validitatem ». Un « tactus moralis » suffit.

Suivent des déclarations dont nul ne pouvait douter à l'avance. Cette fixation du rite requis pour la validité des ordinations sacrées, posée avec autant de rigueur que de simplicité, ne réduit pas l'importance de tous

les rites admis antérieurement par l'Eglise et déterminés par le Pontifical Romain. Ils ne sont qu'« ad liceitatem », mais nul ne pourrait les négliger, les réduire un tant soit peu, pas plus que les supprimer. Ils viennent par volonté de l'Eglise nous dire tout le sens du rite essentiel ; cette richesse de l'action liturgique nous fait saisir la sainteté de l'œuvre qui s'accomplit par le ministère des hommes. Cela parle à l'esprit et au cœur ; cela demande le respect et l'obéissance à l'Eglise qui commande au nom de Celui qui agit par les ministres des sacrements : le Christ.

En second lieu la Constitution ayant été promulguée dans les Acta Apostolicae Sedis du 28 janvier 1948, les parties disciplinaires ou juridiques n'entrent en vigueur que le 28 avril 1948, le matin à minuit une (c. 34, § 3, 3°). Tout ce qui est doctrinal a évidemment valeur obligatoire immédiatement. La Constitution n'atteint pas en conséquence les ordinations qui auront été faites avant le 28 avril et le Pape spécifie que ses dispositions n'ont pas effet rétroactif. Toute ordination antérieure demeure donc sous le régime disciplinaire ou juridique antérieur élaboré et pratiqué notamment par le Saint-Office. Tout doute qui affecterait une de ces ordinations passées doit être soumis comme avant au Siège Apostolique. Cette mesure est pour le moins prudente.

Enfin une mise au point du Pontifical Romain s'impose pour mettre au moins en pleine évidence ce que sont la matière et la forme dans les rites. Verrons-nous la substitution du mot «ordinatus» à celui d'«ordinandus» dans les rubriques qui suivent l'imposition des mains et la Préface ? Sans doute, mais devant la précision et la limpidité des déclarations de la Constitution « Sacramentum Ordinis », de tels détails n'ont plus aucune réelle importance. La volonté d'assurer la validité des ordinations à raison de la gravité des conséquences nous forçait autrefois à une attention pour le moins minutieuse ; la certitude est maintenant assurée dans l'accomplissement d'un rite simple, mais profondément expressif.

A. DELCHARD, S. I.

Motu proprio « Animarum studio » du 16 décembre 1947. De facultate audiendi confessiones sacerdotibus aërium iter arripientibus concedenda. — *A. A. S.*, XL, 1948, p. 17.

Animarum studio compulsi, cum huic Apostolicae Sedi nonnulli significaverint locorum Ordinarii opportunum esse praescripta can. 883 C.I.C., circa facultatem audiendi confessiones sacerdotibus maritimum iter arripientibus factam, ad aëria extendere itinera, Nos, plane noscentes huiusmodi itinera impraesentiarum cotidie frequentiora evadere ac volentes ut christifidelibus haud desit commodum quod e laudato Ordinariorum desiderio animarum proveniret sanctificationi, magna cum animi Nostri oblectatione eiusmodi amplectimur votum ac motu proprio, certa scientia et matura deliberatione, de Apostolicae potestatis plenitudine, statuimus ac decernimus ut quae can. 883 C.I.C. de facultate excipiendi confessiones sanciuntur pro sacerdotibus maritimum iter habentibus, valeant atque extendantur, consentaneis quidem clausulis, ad sacerdotes iter aërium facientes.

Quae per Apostolicas has Nostras Litteras decrevimus motu proprio datas, firma ac valida in perpetuum manere praecipimus, contrariis quibuslibet minime obstantibus ; ac praeterea iubemus ut ea vigere incipiant simul ac eaedem praesentes Nostrae Apostolicae Litterae in Commentario Officiali Acta Apostolicae Sedis nuncupato insertae fuerint.

Datum Romae, apud Sanctum Petrum, die XVI mensis Decembris anno MCMXXXXVII, Pontificatus Nostri nono.

PIUS PP. XII.

En vertu du c. 883, tout prêtre, voyageant en mer, a, sous certaines conditions, juridiction déléguée par le droit commun pour entendre les confessions, soit sur le bateau, soit aux escales. Or, dès 1938, dans son « Tractatus canonico-moralis de Sacramentis» (vol. II, n^{os} 411-413), le R. P. Cappello s'était posé la question de la juridiction au cas de voyage aérien et admettait comme probable, pour une raison d'analogie, l'application du c. 883. En 1945 le R. P. Bertrams, dans un article des « Periodica de re morali canonica » (XXXIV, 15 mai 1945, pp. 32-41), se demandait en partant des principes posés par le c. 20, si, devant l'absence de mesure législative, une réelle nécessité fondait l'extension du c. 883 au cas de voyage aérien et quel serait alors le degré de probabilité d'une opinion favorable. Il l'estimait positivement probable et à raison du c. 209 comme assurant certainement validité et licéité des absolutions. Il concluait en souhaitant une réponse authentique résolvant le doute qui ne pouvait que subsister.

Le Motu proprio « Animarum studio » du 16 décembre 1947 résout avec netteté et concision toutes difficultés. Le Saint-Père donne ses motifs : il veut d'une part acquiescer à la demande de certains Ordinaires conscients des besoins spirituels des âmes ; il se place d'autre part devant l'importance et la fréquence, de nos jours, des voyages aériens. Il veut donc, en tant que Pasteur universel, pourvoir à ces besoins en assurant facilement le jeu de cet essentiel moyen de sanctification qu'est le sacrement de Pénitence. C'est pourquoi, à raison de la plénitude de son pouvoir apostolique, il statue et décrète l'application et l'extension du c. 883 au cas des voyages aériens.

La condition essentielle est claire : pour qu'il y ait délégation de juridiction, le prêtre doit effectuer un voyage aérien : « ad sacerdotes iter aërium facientes ». Cependant comment le définir ? Notons que le texte ne distingue pas entre voyages transcontinentaux et voyages transmaritimes. Il s'applique donc à tout voyage aérien, pourvu qu'il soit un vrai voyage. Impossible ici de donner une définition plus concrète et déterminée ; le bon sens et la prudence seuls permettent de résoudre les difficultés pratiques. Aucune condition de durée n'est imposée, ce qui se comprend étant donnée la rapidité de ces voyages. Au cas de doute de droit ou de fait, pourvu qu'il soit positif et probable, le prêtre peut, à raison du c. 209, user de son pouvoir en toute certitude.

Quant aux conditions particulières, ce sont celles qui ont été définies et par le Code et par la Commission d'interprétation du Code à l'occasion des voyages en mer. Le texte porte en effet : « consentaneis quidem clausulis ».

Tout d'abord le prêtre doit remplir une condition de droit : il doit avoir la juridiction ordinaire (curé) ou déléguée. Cette délégation, faite non pas spécialement en vue de ce voyage, peut émaner de son Ordinaire du lieu propre, des Ordinaires du lieu, soit de la base de départ, soit des escales. Il pourrait l'avoir également par délégation spéciale immédiate du Saint-Père, mais par contre la délégation de l'Ordinaire de la base d'arrivée, au terme du voyage, ne peut suffire, sauf si cet Ordinaire du lieu est son Ordinaire propre. Pour les religieux la C. I. C. a déclaré, en date du 30 juillet 1934 (*A. A. S.*, XXVI, p. 494 ; *N. R. Th.*, LXI, 1934, p. 1082), que leur Ordinaire propre ne pouvait être l'Ordinaire religieux, mais l'Ordinaire du lieu, donc normalement celui de la maison à laquelle le religieux est affecté par décision légitime de ses supérieurs. Il faut en somme une délégation de juridiction territoriale.

Ce pouvoir s'exercera durant tout le voyage dans les airs, mais également à terre. Au départ il faut que le voyage soit moralement au moins commencé. Aux bases d'escales intermédiaires, le prêtre voit ses pouvoirs clairement définis par la réponse de la C. I. C. du 20 mai 1823 (*A. A. S.*, XVI, 1924, p. 114 ; *N. R. Th.*, LI, p. 369). Si l'escale de passage dure moins de

trois jours, le pouvoir est toujours acquis et on peut confesser à la base ou en dehors. Si elle doit durer plus longtemps, le prêtre devra recourir à l'Ordinaire du lieu, si la chose est relativement facile. Il importe peu que le voyage soit poursuivi dans le même appareil ou dans un appareil d'une autre compagnie aérienne ; il faut et il suffit que le même voyage soit à poursuivre. A la base d'arrivée il ne peut plus être question d'user des pouvoirs en vertu du c. 883.

Peuvent être ainsi entendus en confession aussi bien tout compagnon de voyage ou membre de l'équipage, que toute personne à l'occasion des escales. Ce pouvoir enfin ne subit aucune limitation, même à terre, soit du fait des réserves de péchés ou censures édictées par les Ordinaires du lieu, soit du fait des péchés et censures réservés aux Ordinaires du lieu par le droit commun. Il est évident que le prêtre ne remplissant pas les conditions imposées par le droit, pourrait et devrait, au cas de péril de mort, user des facultés qu'accorde le c. 882.

Dans le cas de voyage en mer certains auteurs expliquaient la délégation de juridiction par le fait qu'en haute mer le prêtre et les fidèles sont hors de tout territoire diocésain. Cependant l'exercice des pouvoirs dans les ports d'escale ne pouvait s'expliquer par cette raison. Dans le cas des voyages aériens transmaritimes on pourrait parler de zone hors de tout territoire, dans la mesure encore où l'avion survole la haute mer. Mais de toutes façons est-ce nécessaire de justifier la décision actuelle en faisant appel aux théories de droit international sur les droits d'un Etat relativement à son espace aérien ? Cet espace relève-t-il de la juridiction des Ordinaires particuliers des territoires survolés ? Les théories du droit sont diverses et surtout il nous semble inutile de chercher ailleurs que dans les motifs invoqués par le Saint-Père et dans le fait de la plénitude de sa juridiction. C'est ce dernier pouvoir qui lui permet de définir un nouveau cas de juridiction déléguée « a iure communi » pour entendre les confessions.

A. DELCHARD, S. I.

S. CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE

Décret du 18 décembre 1947. De confirmatione administranda iis, qui ex gravi morbo in periculo mortis sunt constituti. — *A. A.S.*, XL, 1948, p. 41.

Post latum a Sacra Congregatione de Disciplina Sacramentorum decretum « Spiritus Sancti munera » diei XIV Septembris an. 1946 (cfr *Acta Apostolicae Sedis*, vol. XXXVIII, 1946, p. 349) ad Sacrum hoc Consilium Christiano nomini propagando plures Ordinariorum missionum preces, ad easdem amplioresve facultates obtinendas, pervenerunt.

Quas Ssmus D. N. Pius Div. Prov. Papa XII, in Audientia diei XVIII huius mensis, referente infrascripto Cardinali Praefecto, benigne suscipere dignatus est.

Omnibus itaque Ordinariis locorum ab hac Sacra Congregatione de Propaganda Fide dependentibus potestatem Sanctissimus fecit, absque praeiudicio ceterorum indultorum quibus in re iam fruuntur, ut Sedis Apostolicae indulto (can. 782, § 2), tribuere valeant omnibus sacerdotibus sibi subditis curamque animarum gerentibus, facultatem sacram Confirmationem fidelibus sive adultis sive infantibus, intra fines missionalis circumscriptionis exstantibus et in mortis periculo constitutis, valide ministrandi ; necnon licite in ipso loco residentiae Episcopi, absente tamen quolibet Episcopo vel legitime impedito ; servataque formula a Rituali Romano statuta.

Praesens vero decretum eadem Sanctitas Sua confici publicique iuris fieri mandavit.

Datum Romae, ex Aedibus Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, die XVIII mensis Decembris, anno Domini MCMXXXXVII.

P. Card. Fumasoni Biondi, Praefectus.

Le décret « Spiritus Sancti munera » de la S. Congr. des Sacrements, du 14 sept. 1946, donne pouvoir à certains prêtres, en tant que ministres extraordinaires, de conférer le sacrement de confirmation aux fidèles en péril de mort. Dans la détermination de ceux qui bénéficient de cette faculté, on note en premier lieu l'importance donnée à la question du territoire. Elle est accordée aux prêtres ayant un territoire et, sur ce territoire, à celui qui a charge des âmes. En outre l'acte n'est valide qu'à l'égard des fidèles séjournant actuellement sur ce territoire. En second lieu le décret précise expressément que ne peuvent être ministres que ceux définis par lui : « iidem dumtaxat » (p. 1, n. 1). L'énumération qu'il donne, n'est donc pas établie à titre d'exemple et on ne peut songer à étendre les cas au nom d'une certaine analogie de charge ou de situation.

Cependant ne pouvait-on pas assimiler le quasi-curé des territoires de missions au curé à raison des cc. 451, § 2, 1° et 216, § 3 ? Certains commentateurs l'ont admis, par ex. C. Zerba, dans *Apollinaris*, XIX, 1946, p. 243 et A. Gutierrez Poza, dans *Commentarium pro Religiosis*, XXVI, 1946, p. 70. D'autres canonistes, comme le R. P. Bergh, ont estimé devoir tenir la solution contraire (cfr *N. R. Th.*, LXIX, 1947, p. 70). Un doute plus grave existait au sujet des supérieurs de postes en pays de missions là où les quasi-paroisses n'ont pas été encore érigées canoniquement. Le R. P. Denis, dans la *Revue du Clergé Africain* (1947, pp. 116-122), tout en reconnaissant le droit du quasi-curé, déniait ce même droit aux supérieurs de postes. C'est pourquoi plusieurs Vicaires apostoliques d'Afrique avaient soumis leurs doutes à la S. C. de la Propagande, qui répondait, le 7 juillet 1947, en affirmant les pouvoirs du seul quasi-curé. On restait ainsi dans les limites du Décret de 1946 (cfr *Revue du Clergé Africain*, janv. 1948, pp. 44-46).

Le Décret actuel de la S. C. de la Propagande n'est plus, comme la réponse précédente, une simple interprétation du Décret « Spiritus Sancti munera », mais une extension de la faculté à certains prêtres dans les territoires de missions. Indépendamment de ce qui peut être délégué en vertu d'indults particuliers, le pouvoir de confirmer pourra être accordé par les Ordinaires du lieu en vertu de ce nouvel indult général. Notons que le fait d'une concession par indult est en accord avec la formule du § 2 du c. 782. Ils pourront le déléguer à tout prêtre qui leur est soumis et qui a charge d'âmes. A quelle condition au point de vue du territoire ? Ce prêtre pourra confirmer validement tout fidèle, adulte ou enfant, en péril de mort et actuellement en séjour dans le territoire tel qu'il est défini par les limites de sa circonscription dans la mission. Ainsi, non seulement les supérieurs de postes non encore érigés canoniquement en quasi-paroisses, mais tout missionnaire ayant charge d'âmes dans des stations secondaires, tout vicaire suppléant, dans la mesure même où il jouira des pouvoirs du quasi-curé, pourra, après concession de l'Ordinaire, donner le sacrement de la confirmation.

Le décret détermine en outre un autre point de droit. Le décret de 1946, au n° 3, précisait que les ministres extraordinaires définis par lui pouvaient user de leur pouvoir dans la ville épiscopale elle-même, que le siège soit vacant ou non. Mais c'est à la condition que l'évêque soit absent ou empêché. La même règle joue au cas où un autre évêque, même simplement

titulaire, mais en communion avec le Siège Apostolique, séjourne dans le territoire. Le texte introduisant cette condition par la conjonction « dummodo », on pouvait se demander si c'était une question de validité ou non de l'exercice du pouvoir. Le c. 39 aurait pu faire conclure à l'existence d'une condition de validité ; mais ce canon vise le cas des rescrits et non des décrets ayant force de loi. Il était donc plus exact de partir du c. II qui exige qu'une cause d'invalidité soit expressément définie, et de conclure en faveur d'une simple condition de licéité. Tout doute est entièrement vidé par le fait même de la formule ici utilisée par la S. C. de la Propagande. Aussi, au cas d'abus de pouvoir sur ce point particulier, c'est la seconde partie du c. 2365 qui s'appliquerait : le prêtre qui aurait osé outrepasser son droit, serait non suspens, mais privé par le fait même de ce seul pouvoir de confirmer.

Sera-t-il possible d'obtenir dans nos pays de telles adaptations des règles si strictes du Décret de 1946 ? La chose est certaine et la preuve nous en est fournie par un indult particulier que la S. C. des Sacrements vient d'accorder pour un an, à dater du 12 janvier 1948, au diocèse de Nantes. En vertu de cet indult « devant la grande difficulté où se trouvent les curés, surchargés par leur ministère, de conférer la confirmation et étant donné le grand nombre d'enfants malades dans les maternités, cliniques d'accouchements, hôpitaux », « pouvoir est accordé personnellement à l'aumônier attaché d'une manière stable à l'une de ces maisons, de conférer le sacrement de confirmation aux nouveau-nés (puerulis) selon les conditions du Décret « Spiritus Sancti munera ». « S'ils sont plusieurs aumôniers attachés à la même maison, ce droit revient au premier aumônier, les autres étant exclus ».

Une seule condition de licéité est rappelée : celle qui concerne la présence possible ou non de l'évêque, sans grand inconvénient, que ce soit l'évêque du diocèse ou tout autre évêque, même titulaire, mais en communion avec le Saint-Siège. Mais l'indult spécifie également ici que l'aumônier ne peut user licitement de sa délégation que si le curé ne peut venir ou s'il est empêché. Enfin en l'absence de cet aumônier, ou s'il ne peut personnellement conférer le sacrement de confirmation, aucun autre prêtre, sauf évidemment le curé, ne peut validement agir. A. DELCHARD, S. I.

S. CONGREGATION DES RITES

Avertissement du 18 décembre 1947 relativement à la cause de béatification du Serviteur de Dieu Guy de Fontgalland. — *A. A. S.*, XL, 1948, p. 43.

Ad hanc Sacram Rituum Congregationem relatum est quosdam, nimio zelo ductos, apud fideles et Religiosas Communitates adhuc conniti, ut Servi Dei Guy de Fontgalland beatificationis causa promoveatur. Haec porro Sacra Rituum Congregatio palam facit iam inde ab anno MCMXLI cum actoribus communicasse hanc causam omnino reponendam esse. Quapropter admonentur quorum interest ut deinceps hac re plane supersedeant.

Le motif de fait de cet avertissement est clair : le zèle excessif de certains qui veulent, auprès des fidèles et de certaines communautés religieuses, créer un mouvement favorable à la poursuite de la cause de béatification de Guy de Fontgalland. La S. Congrégation des Rites, étant seule juge d'une telle question et ayant officiellement communiqué en 1941 aux demandeurs sa décision d'arrêter cette cause, elle avertit tous ceux qui y prendraient intérêt qu'ils doivent s'abstenir entièrement de toute action en vue d'une reprise de la cause.

BIBLIOGRAPHIE

E. HOCEDEZ, S. J. — *Histoire de la Théologie au XIX^e siècle.* Tome III : *Le Règne de Léon XIII : 1878-1903.* Coll. Museum Lessianum. Section Théologique, n° 45. Bruxelles, Edit. Universelle ; Paris, Desclée De Brouwer, 1947, 23 × 15 cm., 415 p. Prix : 175 frs belges.

Ce troisième volume, dont la parution précède les deux premiers, embrasse l'histoire de la théologie catholique depuis la fin du concile du Vatican jusqu'à la veille de la crise moderniste : époque caractérisée par la prépondérance de l'apologétique et par le développement de la théologie positive et historique. Elle est racontée ici en une série de chapitres qui passent en revue les grandes controverses : controverses entre catholiques de tendance progressiste et conservatrice en apologétique, controverses sur les sujets strictement théologiques du salut des infidèles, de la nature de la foi, de l'essence du sacrifice de la messe, de la nature de l'Eglise. L'auteur y fait montre d'une science et d'une érudition vraiment exceptionnelles. Sans doute, son œuvre lui fut facilitée par les travaux de ses devanciers, J. Bellamy et le P. Bainvel, par les articles du « Dictionnaire de Théologie catholique » et des autres grands répertoires ; mais il a relu bon nombre des théologiens dont il retrace la pensée et surtout il a remarquablement mis à profit toutes les réflexions d'un long enseignement et d'une étude des dogmes, poursuivie durant près de quarante ans. De là vient qu'on reconnaît, presque à chaque page, le spécialiste très averti, soucieux de définir la place et l'importance de chacun des chercheurs dans l'histoire des idées et réussissant à marquer l'une et l'autre en traits sobres et excellemment dessinés. Un tel succès est celui d'un maître.

Au surplus, faut-il le dire, son travail dépasse de loin l'état d'une simple nomenclature d'ouvrages et d'auteurs ; il s'applique et il réussit à dessiner les grandes lignes de la pensée catholique et à discerner les divers facteurs qui ont commandé ses principales orientations. Ici, il est peut-être permis de penser que le plan général du volume eût gagné à être simplifié. Il y a des chevauchements et des redites. C'est ainsi qu'on ne voit pas bien pourquoi la controverse des ordinations anglicanes s'insère dans le chapitre sur l'apologétique. Le chap. VII sur les écoles des théologiens scolastiques aurait gagné à être joint au chapitre II sur les caractéristiques de la théologie à cette époque. Par ailleurs l'ouvrage déborde parfois assez largement en dehors du cadre chronologique qu'il s'était fixé. Un seul exemple : le P. Mainage, O.P., n'est entré dans le champ des études préhistoriques qu'après 1920 (p. 91), bien longtemps donc après la mort de Léon XIII.

Que l'auteur veuille bien nous permettre de lui signaler quelques déformations infligées par lui à des noms propres : Pierre Janet est remplacé par Paul Janet (p. 21), Cambel est probablement Campbell (p. 30), Bañez passe par trois métamorphoses ; les Fondements de l'induction de Lachelier sont devenus de l'intuition.

Reste que cette belle œuvre oriente clairement dans l'histoire, passablement touffue, de la théologie d'avant-hier ; par surcroît, elle ne se borne pas à nous éclairer abondamment sur le passé récent ; elle suscite, chez le lecteur, bien des souhaits sur le développement désirable de la pensée chrétienne dans l'avenir proche. L. Malevez, S. I.

THEOLOGIE FONDAMENTALE

L'Eglise et ses membres

G. BARDY. — *La Théologie de l'Eglise, de saint Clément de Rome à saint Irénée.* Coll. Unam Sanctam, 13. Paris, Edit. du Cerf, 1945, 23 × 14 cm., 248 p. Prix : 120 frs franç.

Prolongement, explicitement développé, du beau livre de Mgr Batiffol,

« L'Eglise naissante et le catholicisme », paru en 1909, l'ouvrage de M. Bardy, très objectif, très sincère, très minutieusement informé de tout ce qu'il y a moyen de savoir des temps antiques du christianisme, montre avec une réjouissante clarté comment l'Eglise a pris conscience de son institution et de ses notes caractéristiques. Il passe en revue l'Eglise chrétienne vers la fin du premier siècle jusqu'à l'aube du deuxième, à l'époque du pape Victor, avec qui « la papauté est née et bien née » selon l'expression célèbre de Renan. En quatre chapitres, il groupe ce qui concerne les églises locales (p. 19), l'Eglise universelle (p. 55), l'Eglise spirituelle, gnose et charismes (p. 125), où le montanisme est spécialement bien étudié, l'Eglise à la fin du IIe siècle, avec Irénée et Victor, l'un homme de doctrine, l'autre homme d'action (p. 183), et les grosses questions de l'unité de l'Eglise, de la tradition, de l'apostolicité, de la controverse pascale. La conclusion en douze pages est à lire (p. 224) : elle résume remarquablement tout le travail qui s'est fait dans la période. Comme dans ses autres ouvrages, l'auteur a le mérite de ne laisser aucun des aspects des problèmes sans les scruter à fond ; la théologie du « De Ecclesia » ne peut qu'y gagner pour préciser et bien situer plus d'une de ses questions ; il a le talent d'entremêler, à la trame du récit, des citations, bien épinglées, dans des pages claires, sympathiques, attirantes, qui disent ce qu'il a vu, le tableau que présente l'Eglise en ce moment aux yeux de qui veut laisser parler les faits, et qui voit dans les faits les indices d'une pensée amenée, par ces faits, à prendre de plus en plus conscience d'elle-même et des organes nécessaires à sa vie, légués par son divin Fondateur et ses apôtres. J. de Ghellinck, S. I.

* W. BIEDER. — *Ekklesia und Polis im Neuen Testament und in der Alten Kirche, zugleich eine Auseinandersetzung mit Erik Petersons Kirchenbegriff.* Zurich, Zwingli-Verlag, 1941, 20 × 15 cm., X-184 p. Prix : 5,80 frs suisses.

Cet ouvrage prend place parmi les diverses études parues en ces dernières années en vue d'élucider la genèse et l'évolution sémantique de certaines notions, qu'on rencontre dans les livres du Nouveau Testament. D'après l'auteur la notion de Polis dans le N.T. serait à identifier complètement avec celle de Basileia tou Theou ; elle ne regarderait que la Jérusalem céleste. L'Eglise, bien qu'en route vers cette Polis, s'en distingue quand même nettement. A l'encontre de la « Polis », elle est terrestre, souffrante, visible ; elle est composée d'hommes pas encore définitivement sauvés. Répétons cependant que son essence reste eschatologique, elle est toute tendance vers la Polis et groupe des gens déjà étrangers à ce monde. Par suite d'une influence subie de la part de la notion de la Polis gréco-romaine, que l'auteur étudie depuis les Pré-Socratiques jusqu'à Philon, cette première acception change. On s'en rend compte tout d'abord chez Clément d'Alexandrie ; l'évolution semble terminée chez Augustin : l'Eglise est devenue elle-même une Polis, une Polis terrestre. Elle a perdu son caractère eschatologique. Elle ne tend plus qu'à édifier une société spirituelle où serait observée sa loi morale et qui serait située à l'intérieur ou en marge de l'Etat.

Telles quelles ces conclusions paraissent exagérées. Erik Peterson concevrait l'Eglise déjà comme l'ont fait les Pères et non telle qu'elle nous apparaît dans le N.T. Notons que M. Bieder affirme formellement la fondation de l'Eglise par le Christ et qu'il insiste sur son caractère visible (p. 18-19).

J. Van Torre, S. I.

P. A. VAN LEEUWEN, O. F. M. — *Het Kerkbegrip in de theologie van Abraham Kuyper.* Franeker, T. Wever, 1946, 25 × 15 cm., 296 p. Prix : 9,50 florins.

* Les ouvrages de sujet religieux, écrits par des auteurs non catholiques, sont marqués d'un astérisque.

Né à Maassluis le 27 octobre 1837, Abraham Kuyper est un des représentants les plus éminents de la théologie protestante aux Pays-Bas. Sous l'influence du Professeur Scholten, ce « grand maître de la théologie (protestante) moderne », il a proposé surtout un monisme unificateur de Dieu et de l'homme dans un sens évolutionniste, comme conséquence du calvinisme. Mais c'est dans la doctrine ecclésiologique qu'il a présenté des idées dont les protestants néerlandais actuels sont encore imprégnés. Le Père van Leeuwen a rendu un service très appréciable en publiant cette étude historique et doctrinale, concernant le concept de l'Eglise chez ce théologien protestant de très haute valeur et son étude est indispensable pour quiconque veut pénétrer un peu plus profondément dans les visions ecclésiologiques de nos frères séparés. A. Darquennes, S. I.

M.-J. CONGAR, O. P. et F. VARILLON, S. J. — *Sacerdoce et Laïcat dans l'Eglise.* Coll. Problèmes du clergé diocésain, 2. Paris, Les éditions du Vitrail, 1947, 23 × 15 cm., 64 p., s. p.

La première partie de ce volume, due à la plume du R. P. Congar, plaide la cause d'une « laïcologie », selon l'expression du R. P. Dabin, et d'une « ecclésiologie orientée vers le peuple de Dieu ». L'auteur situe d'abord l'un envers l'autre les deux états, laïcat et sacerdoce ministériel, puis répartit entre eux les grandes énergies que le Christ communique à son Corps : sacerdoce, royauté, prophétisme. Il distingue le Corps du Christ en tant qu'il a déjà reçu et en tant qu'il est encore en attente. En tant qu'ayant reçu, tout le Corps est déjà sacerdotal et il a part à la royauté et au prophétisme, dans une mesure et avec des manifestations que l'auteur décrit et discute, en montrant combien la lutte nécessaire contre des erreurs comme le gallicanisme, le protestantisme, l'absolutisme étatique, le modernisme a pu mettre en sourdine l'affirmation traditionnelle des prérogatives ecclésiologiques du peuple fidèle. Sous le deuxième point de vue, le Corps « reçoit du dehors » par le ministère du sacerdoce hiérarchique, et « l'Eglise a la qualité et la forme d'une société terrestre : elle suit une logique de lois, elle a un aspect de synagogue et d'Ancien Testament. Dans cette mesure les fidèles nous apparaîtront, non comme animés d'une vie dont la source sera en eux, mais comme recevant d'un pouvoir extérieur et supérieur à eux » (p. 13). C'est cette distinction entre les deux aspects de l'Eglise : d'une part « le déjà reçu, l'immanence, la vie personnelle dont la source est intérieure », et d'autre part « la médiation hiérarchique, l'extériorité et l'appareil social », qui sert à démontrer le caractère transitoire, limité à l'existence terrestre, du second : « Au ciel il n'y aura plus ni activité médiatrice du sacerdoce hiérarchique, ni magistère de la foi, ni pouvoir de gouvernement, ni « dogme », ni lois, ni sacrement ».

Dans cet exposé, où l'auteur dit lui-même « avoir à peine effleuré un grand sujet », l'on trouvera nombre d'idées et d'aperçus suggestifs, tels qu'on les attend de la plume de l'éminent théologien. Si l'on était tenté, comme certains, d'édifier bien à tort la spiritualité du clergé diocésain sur son rôle extérieur et visible, on serait ici fortement découragé. Car si le rôle indispensable du sacerdoce ministériel dans l'Eglise est très affirmé, son caractère transitoire, caduc, l'est plus encore. Et nous nous demanderions même si les formules ne dépassent pas finalement la pensée de l'auteur. Le « dogme », la loi (notons que la charité est le plus grand « commandement »), le sacrement (notons que l'Eucharistie est déjà le Christ en personne), seront-ils à proprement parler supprimés au ciel, ou plutôt pleinement intégrés ? Nous préférerions ne voir la hiérarchie que dans le Corps lui-même, visible et donc organisé, vivant du même Christ, des mêmes forces « immanentes » qui animent le Corps. Ainsi l'apport de la médiation hiérarchique ne serait pas à vrai dire « extérieur », mais « du dedans », ni son rôle absolument caduc et temporel. L'auteur lui-même affirme par ailleurs l'union des deux états et même, très heureusement, le perfectionnement, l'approfondissement du caractère baptismal par le caractère de l'ordre (p. 19).

Pour faire la théologie du laïcat — « sacerdoce royal » — ne vaut-il pas mieux le concevoir intimement uni au corps hiérarchique, au point précisément d'y avoir sa part d'activité, commune aux deux états, bien que, dans la hiérarchie, cette activité se spécialise dans les organes capables de consacrer efficacement, d'enseigner sans se tromper, de diriger, de légiférer, de dispenser, avec l'autorité de Dieu, tout cela en vertu de l'institution sacramentelle de l'ordre et de la constitution divine de l'Eglise. Tout le Corps vit, mais seule la tête dirige, la bouche parle, la main distribue, opérations auxquelles tout le corps en fait participe. Sans doute, de toutes les activités visibles exercées par la causalité ministérielle, une part disparaîtra, la part « moyens ». Mais ces activités ne subsistent-elles pas au ciel parfaitement « réalisées » ? L'activité sacerdotale du Christ cessera-t-elle du fait qu'elle obtient désormais pleinement son effet ? Et de même ceux que le Christ s'est associés dans son activité sacerdotale, cesseront-ils d'avoir leur place dans l'économie de la gloire ? « Tu es sacerdos in aeternum. Sedebitis super sedes duodecim, iudicantes duodecim tribus Israël ». Nous comprenons le sens donné par l'auteur à la comparaison de l'épi porté sur sa tige. Celle-ci — médiation hiérarchique — serait vouée à la mort et au feu, une fois les grains engrangés. Pourtant n'est-ce pas la vigne entière, le Corps organisé, qui vit et vivra du Christ et dans le Christ éternellement ? Tout ceci, d'ailleurs, nous le répétons, ne vise que certaines formules du savant auteur. — Le R. P. Varillon, dans la seconde partie, examine au concret, dans les circonstances actuelles — risques d'erreurs dans le laïcat, risques de cléricalisme et de « laïcalisme » pratiques — les relations du sacerdoce et du laïcat dans l'Eglise de France, la tâche de chacun. Pages d'expérience, appuyées sur des vues théoriques très nettes. R. Carpentier, S. I.

Paul DABIN, S. J. — *Le sacerdoce royal des fidèles dans les livres saints.* Paris, Bloud et Gay ; Gembloux, Duculot, 1941, 25 × 16 cm., 483 p.

Ce livre s'ouvre sur la pensée du Pape Pie XI, dans l'encyclique « Miserentissimus », d'après laquelle tous les fidèles sont prêtres en Jésus-Christ, pour s'offrir comme lui au Saint Sacrifice de la Messe. Entre l'antique et mystérieuse formule de l'Exode : « Vous me serez un royaume de prêtres et une nation sainte », reprise par saint Pierre et l'apocalypse (et greffée ainsi de toute la fécondité du contexte chrétien) et la formule directement eucharistique de Pie XI, se place un abondant développement de la pensée théologique, qui à tous les âges trouve son inspiration dans les livres saints, non seulement dans les cinq ou six textes qui nomment le « sacerdoce royal », mais dans beaucoup d'autres, que les écrits chrétiens exploitent pour appuyer une doctrine de plus en plus riche. C'est proprement cette doctrine théologique, prise dans son ensemble, exposée comme un vaste trésor actuel, et cependant rattachée aux textes inspirés, que nous trouvons condensée dans le livre du R. P. Dabin. Travail immense, qui assurera désormais au théologien une documentation qu'il ne pourrait trouver réunie ailleurs. Documentation que l'on peut qualifier de complète, car, bien que l'auteur ne livre ici, nous dit-il, qu'une partie de sa moisson, son plan l'utilise en entier pour construire, comme autant de thèses théologiques, reliées les unes aux autres, ses 18 chapitres. Par ailleurs l'exposé apporte à chacune de ces thèses un nombre de textes imposant. C'est dire que nous avons ici, comme l'auteur en avertit, non pas une étude exégétique, mais un argument scripturaire développé. L'Eglise du Christ n'a pas attendu les progrès modernes de la science exégétique pour réfléchir sur la Bible avec l'aide de Celui qui en est l'Auteur. Des « complexes bibliques », qu'elle garde et médite dans sa tradition, l'exégète précise avec raison le contenu proprement textuel, sans prétendre en appauvrir la richesse de développement. Qu'une formule antérieure de plusieurs siècles à l'avènement du Christianisme soit à interpréter d'abord dans son contexte purement hébraïque, puis successivement dans ses prolongements hellénistiques, pétriniens, johanniques, ce point de vue du spécialiste ne peut limiter le théologien, dont la tâche est d'entendre, avec le donné initial, tous les échos qu'il a éveillés jusqu'à nos jours

dans l'Eglise vivante, échos par définition plus riches que le son lancé au départ, comme le Nouveau Testament est plus riche que sa figure. Toute cette tradition, le théologien doit la grouper en une synthèse. Il expose une doctrine, qui sans ignorer les étapes de sa formation, au cours des siècles, est une, actuelle, vivante, coordonnée, témoignant ainsi de la présence, une à travers les temps, de Celui qui parle dans l'Eglise par ses organes autorisés. Tel est le caractère de l'œuvre du R. P. Dabin, et tel est son mérite nouveau, d'avoir dressé la théologie du Sacerdoce Royal des fidèles, en l'appuyant, comme toujours l'Eglise l'a fait, aux textes bibliques. Telle est la justification de sa méthode et l'explication du plan suivi.

Nous donnerons ici une rapide analyse de l'ouvrage. D'abord une thèse fondamentale est posée, qui démontre le fait, l'« existence » du sacerdoce du Christ et de sa double réalisation dans la hiérarchie et dans les fidèles. Le Christ est la source unique du sacerdoce royal et prophétique. In ipso omnia constant. Le Christ présent dès l'origine à l'œuvre de Dieu et à sa révélation progressive, c'est le Roi, le Prophète, le Prêtre. Triple office, propre au Messie, qui le fera reconnaître lui-même et qui marquera l'Eglise, la hiérarchie en ordre principal, les laïques en participation. Ecriture, textes liturgiques, tradition, saint Thomas sont d'accord pour poser ce triple fruit de l'onction messianique dans le Christ et dans ses membres. Le chapitre II, le seul qui soit directement philologique, s'en tient à l'analyse verbale du complexe « sacerdoce royal » dans les livres de l'Ancien Testament et dans les langues sémitiques. Au ch. III, la notion de sacerdoce royal est mise en relations avec d'autres que fournit la théologie biblique : peuple saint, élu, séparé, oint, juste, premier-né, héréditaire de Yaweh, représenté par diverses images et symboles. Une place à part est réservée (ch. IV) à l'alliance sinaïtique, aux rites qui l'accompagnèrent et précisent la « consécration » du peuple de Yaweh, surtout le rapport existant entre cette consécration et le sacrifice, annonce de la même union qui reliera, dans le Nouveau Testament, la consécration baptismale et la participation au sacrifice eucharistique. Les ch. V et VI énumèrent les actes du culte qui sont les droits et les prérogatives des laïques en Israël, ainsi que les « obligations cérémonielles et morales » destinées à maintenir le peuple dans le sentiment aigu de sa consécration à Yahweh et forment ainsi les dures conditions du sacerdoce royal et de la nation sainte. Ce sacerdoce universel du peuple est strictement subordonné au sacerdoce lévitique, sacerdoce fonctionnel, destiné, avec ses trois degrés, lévites, prêtres, grand-prêtre, à l'oblation et à la sanctification du peuple consacré (ch. VII). Enfin l'Ancien Testament renferme la prédiction et la préfiguration du sacerdoce royal de la nouvelle alliance (ch. VIII). — Le Nouveau Testament débute par l'étude du texte de saint Pierre, qui, « à la différence, semble-t-il, de l'ancien sacerdoce royal, comporte l'office prophétique pour annoncer la puissance de Dieu » (ch. I). En saint Paul, de nombreuses notions parallèles, héritage, royaume du Fils, sainteté, consécration, onction du chrétien, famille de Dieu, séparation, permettent de décrire « la conception paulinienne du nouveau peuple théocratique » (ch. II), laquelle s'accorde à celle du sacerdoce royal. L'apocalypse transporte le sacerdoce royal dans la vie future (ch. III) autour du sacrifice de l'Agneau. Au ch. IV, sont étudiées les relations aperçues par la théologie entre le sacerdoce royal et le « Royaume de Dieu ». La Cène eucharistique et la manducation de l'Agneau pascal (ch. V), la nouvelle et l'ancienne alliance, la nouvelle et l'ancienne consécration dans le sang, autant de rapprochements créés de tous temps par la tradition catholique et dont la piété liturgique bien comprise déduit « la participation » des fidèles à la messe. C'est là une vérité dont la vie chrétienne ne se laissera plus déposséder. Que dès lors entre le prêtre fonctionnel et le peuple chrétien « sacerdotal », s'établisse, non pas un irréductible vis-à-vis, mais bien plus une intime coopération dans l'oblation commune, c'est dans la logique du sacerdoce royal ; et qui regrettera cette conclusion aujourd'hui unanime de la théologie du Corps mystique ? Tous s'offrent en offrant le Christ. Le prêtre seul consacre, il pose seul, comme instrument du Christ, la condition de l'oblation sacramentelle efficace. L'initiation individuelle du chrétien au sacerdoce royal par la consécration baptismale (ch. VI) est la préparation de

l'oblation eucharistique du peuple consacré, comme l'offrande personnelle de chacun (ch. VII) en est le fruit et la condition. Aussi tous les chrétiens auront-ils à exercer leur sacerdoce royal et prophétique en de nombreuses fonctions qui sont autant de prérogatives : toute la vie chrétienne bien comprise en est transfigurée (ch. VIII), elle est appelée à offrir de multiples « hosties spirituelles et de louange » (ch. IX). Enfin les merveilles du nouveau sacerdoce royal apparaissent en pleine lumière par la comparaison, dont le Christ lui-même est l'auteur, avec l'ancienne économie et que le ch. X explicite sur le plan du triple office participé par tout chrétien : royauté, prophétisme, sacerdoce.

Certes il n'entre pas dans les limites d'un compte rendu de discuter chacun des innombrables matériaux mis en œuvre dans cette synthèse. De notre analyse on aura une idée de son abondance, de son originalité ; on se rendra compte aussi de l'importance de cette théologie du laïcat pour la prédication et la pratique d'une « spiritualité de laïques ». Seule une spiritualité nourrie de la doctrine du sacerdoce royal pourra révéler aux chrétiens, surtout aux apôtres de l'Action catholique, la richesse insondable du Christ à leur égard. Et de ce point de vue, nous regretterons un peu, dans le volume du R. P. Dabin, la trop grande spécialisation — peut-être inévitable — des termes ou trop techniques ou simplement nouveaux, qui facilitent sans doute l'exposé du théologien, mais gêneront, craignons-nous, plus d'un lecteur auquel il est destiné (1). R. Carpentier, S. I.

Michel DE LA BEDOYERE. — *Le Christianisme sur la place publique (Christianity on the market place).* Coll. Chrétienté nouvelle, XIV, Bruxelles, Editions Universitaires, 1947, 18 × 12 cm., 168 p.

Roger AUBERT. — *Le Saint-Siège et l'Union des Eglises.* Même Coll., XV, Ibid., 1947, 18 × 12 cm., 164 p.

1. Ce n'est pas la moindre valeur de ce livre d'avoir été écrit par un éminent laïque catholique anglais, très au fait des problèmes concrets de l'apostolat contemporain, surtout en milieu protestant. M. de la Bédoyère est en effet le directeur d'un des principaux hebdomadaires catholiques de Grande-Bretagne, le « Catholic Herald ». Sous son impulsion ce journal a pris une teinte nettement moderne, presque révolutionnaire. Le livre que voici garde la même couleur. L'auteur y brasse une série de questions capitales à notre époque : déficiences de la société contemporaine et de l'homme 1947, l'irréligion, les fautes de l'Eglise, celles du « chrétien », la faillite relative du Christianisme, ce que l'on peut espérer du monde catholique, les réformes à promouvoir. Brassage qui reste équilibré, et où l'humour vient corriger de dures critiques. M. de la Bédoyère insiste surtout sur une des grandes déficiences de l'apostolat catholique d'hier et d'aujourd'hui : la mise en valeur de l'aspect « extraordinaire » de la vie chrétienne aux dépens de son aspect « ordinaire ». D'autre part, beaucoup ont cru, à tort, que l'Eglise apportait toutes les solutions dans tous les domaines. Au contraire, il y a place pour la saine liberté du chrétien qui doit, dans le concret, adapter son attitude fondamentale à des situations toujours nouvelles. Bref, le laïcat a une place irremplaçable dans l'apostolat chrétien. Bien que l'auteur urge parfois la distinction entre l'Eglise et les fidèles qui la composent, il nous paraît mettre en valeur de façon originale l'apostolat du laïque chrétien. Rien que de ce point de vue son livre mérite la plus large diffusion.

2. Le problème de l'Unité de l'Eglise et celui de l'Oecuménisme suscitent de larges courants d'intérêt dans tous les milieux chrétiens, surtout orthodoxes et protestants. Mais, depuis la fin de la guerre 1914-1918, les catholiques n'ont pas cessé de porter leur attention vers ces questions. M. l'abbé R. Aubert montre que les Chefs de l'Eglise ont depuis longtemps été pré-

(1) L'ouvrage a été traduit en espagnol : « El Sacerdocio real de los laicos y la Accion catolica », 2 volumes, Editorial Difusion S.A., Buenos Aires.

occupés par la réunion de tous les chrétiens. Il nous dresse un florilège de documents, replacés sommairement mais exactement dans leur contexte historique. Après une introduction consacrée aux efforts des papes avant Léon XIII, l'auteur réunit en cinq chapitres les plus beaux passages des documents pontificaux de Léon XIII à Pie XII ; il signale aussi les nouvelles institutions créées par Rome pour ramener les Chrétiens orientaux à l'Unité.

Que ce petit livre, si dense de fait et de doctrine authentique, aide le catholique de rit latin à comprendre combien il est urgent qu'il s'initie sous la conduite de ses Chefs aux problèmes de l'Union des Eglises.

Ed. Hambye, S. I.

J. H. WALGRAVE. — *Newman's verantwoording van het geloof in de kerk.* Coll. « De Steenrots », 3. Anvers, 't Groeit, 1946, 18 × 12 cm., 52 p. Prix : 20 frs belges.

L'auteur de ces lignes veut nous retracer l'itinéraire religieux de Newman ainsi qu'une esquisse de son apologétique basée sur une « dialectique existentielle (des donnés immédiats) de la conscience ». La réflexion attentive sur ces donnés doit mener, selon Newman, à la vérité totale dans l'Eglise catholique. Courte étude mais lumineuse et synthétique de la pensée du grand converti et penseur anglais.

P. d. M.

Kardinaal NEWMAN. — *Apologia pro vita sua.* Beringen, Edit. Heideland, 21 × 15 cm., XXVIII-276 p. Prix : broché : 95 frs, relié : 120 frs.

Cette traduction de l'œuvre si connue du grand converti d'Angleterre garde certainement sa valeur de monument historique, et surtout de témoignage. Mais, à notre avis, l'éditeur a commis une grave erreur, quand il a décidé de réduire ses notes historiques au strict minimum, sous la spécieuse excuse « d'inviter ses lecteurs » à d'ultérieures études de l'histoire religieuse d'Angleterre. De son propre aveu il admet que Newman les a jugées utiles dans la troisième édition de son Apologie. Tout le monde connaît le grand intérêt de la traduction de L. Michelin Delimoges avec les excellentes notes de M. Nédoncelle (chez Bloud et Gay, Paris, 1939). Une œuvre si profondément impliquée dans la vie religieuse anglaise du siècle passé ne peut vraiment garder sa saveur complète de témoignage pour le commun des lecteurs étrangers, que munie de notes historiques, nombreuses et détaillées.

P.-Fr. Fransen, S. I.

B. G. SANDHURST. — *How Heathen is Britain ?* Londres, Glasgow, Collins, 1946, 19 × 13 cm., 64 p. Prix : 1,8 sh.

Discussions et théories ne manquent pas en ce qui concerne la situation religieuse de l'Occident ; l'auteur de cette plaquette nous apporte une contribution plus fondamentale : des faits. La guerre fit de M. Sandhurst une manière de conférencier para-militaire et le mit en relations intellectuelles suivies avec près de 4.000 jeunes gens frais émoulus des diverses écoles du Royaume-Uni ; il leur fit des causeries — dont il nous trace une rapide esquisse —, il apprit surtout à les étudier, à les connaître ; à leur sujet il nous donne, mieux qu'une opinion : un document. Trois constatations principales nous paraissent s'en dégager : la jeunesse anglaise ignore le christianisme parce qu'on ne lui en a jamais parlé sérieusement ; elle éprouve par ailleurs l'incoercible désir de le connaître ; la personne et l'œuvre du charpentier de Nazareth exercent sur eux une attraction beaucoup plus puissante que les déductions philosophiques les mieux conduites. La conclusion nous semble obvie — et elle dépasse les frontières de la Grande-Bretagne — : l'irréligion actuelle n'est pas due à je ne sais quelle tare de la jeunesse moderne, elle tient aux déficiences de ses éducateurs ; le sol est bon et la semence est saine mais le semeur n'a pas fait son devoir. Le mal indique le remède.

J. Gonsette, S. I.

John C. H. WU-KIEN-YONG. — *Die Wissenschaft der Liebe. Das Glaubensbekenntnis eines östlichen Christen.* Fribourg (Suisse), Editions St-Paul, 1944, 11 × 18 cm., 96 p. Prix : 3,90 frs suisses.

Cette traduction allemande des « Confessions » de l'ambassadeur de Chine au Vatican nous livre les réactions d'une âme profondément chinoise devant la spiritualité d'« enfance » de sainte Thérèse de Lisieux. Après une jeunesse, successivement païenne et protestante, M. Wu se jeta dans l'étude des sages de la Chine. Il crut un moment y trouver le secret de la vraie religion. En vain d'ailleurs. C'est alors qu'un de ses amis, professeur à l'Université catholique de Shanghaï, lui passa les écrits de la « Petite Thérèse ». Il les lut avec avidité et crut y reconnaître l'accent de ces sages antiques, mais arrivé à sa pleine maturité. En 1937, il se convertissait avec sa famille au catholicisme. E. Hambye, S. I.

ECRITURE SAINTE

Ancien Testament

A. SIMON et J. PRADO, C. SS. R. — *Praelectionum biblicarum compendium.* T. II : *Vetus Testamentum*, vol. 2, 3e édit. T. III : *Novum Testamentum*, 2e édit. Madrid, édit. El perpetuo socorro, 1947, 23 × 16 cm., XVI-256 et XLVIII-752 p. Prix : T. III, 50 pes.

Les éditions antérieures de ces deux volumes ont été analysées dans la Nouvelle Revue Théologique en 1938, p. 488 (t. II, 2) et (quant au t. III) en 1923, p. 558 ; 1925, p. 341 ; 1931, p. 663. Nous nous permettons d'y renvoyer le lecteur. Plus récemment (1945, p. 1220) nous avons dit le plan nouveau de l'auteur actuel (le P. Prado) de publier, à côté des « Praelectiones biblicae » un exposé moins étendu : « Praelectionum biblicarum compendium ». C'est à cette série qu'appartiennent les deux volumes ci-dessus. Mais le P. Prado ne semble pas avoir encore trouvé la formule définitive de son « Compendium ». Le volume, consacré aux psaumes et aux livres sapientiaux, reste dans la ligne des « Praelectiones biblicae » antérieures et en constitue, somme toute, une nouvelle édition, mise au point et augmentée par endroits. Au contraire, le tome III apparaît comme sensiblement abrégé par rapport aux « Praelectiones », qui subsisteront parallèlement ; la réduction a été obtenue, non par changement du texte — qui est resté d'ordinaire fondamentalement identique — mais par suppression de certains chapitres et surtout par omission de la plupart des notes donnant les références qui appuient les affirmations de l'auteur. Ceci ne nous semble pas heureux, car c'est de nature à accentuer le caractère autoritaire, décrétorial d'un cours d'Ecriture Sainte ; or, celui-ci étant essentiellement historique, ne faut-il pas au contraire habituer les étudiants au souci de « vérifier », de « contrôler », de « recourir directement aux sources » afin d'arriver à se former peu à peu un jugement personnel ? La manière employée pour le tome II, 2 n'est-elle pas préférable ? J. Levie, S. I.

LUSSEAU-COLLOMB. — *Manuel d'études bibliques.* Tome II : *Histoire du peuple d'Israël.* Tome III, 2 : *Les livres prophétiques.* 6e et 8e édit., Paris, Téqui, 1945 et 1948, 23 × 14 cm., XXIV-1166 et 592 p. Prix : 450 et 550 frs franç.

Nous avons analysé dans la Nouvelle Revue Théologique (1935, p. 305 et 980) la première édition des deux volumes dont voici la 6e et la 8e éditions. C'est dire la faveur qu'a rencontrée cet ouvrage dans les séminaires catholiques. Elle s'explique par la grande richesse d'information, la clarté pédagogique de l'exposé, l'extrême prudence des conclusions, toutes très conservatrices. C'est sur ce dernier point que nous avions cru devoir faire des

réserves très nettes en 1935 : ces deux volumes, très érudits, n'étaient pas, nous semblait-il, suffisamment « critiques » et par là risquaient de ne pas bien former, peut-être même parfois de déformer le sens historique chez les jeunes séminaristes. Entre les « arguments » et les « conclusions » toujours très catégoriques, il y avait une marge, parfois assez notable. Ces nouvelles éditions ne sont en aucune façon une refonte de l'ouvrage. Celui-ci semble cliché typographiquement et ce n'est que par endroits, en un texte plus petit, que sont introduites les améliorations et additions. On doit le regretter, un manuel devant être continuellement mis à jour en fonction des progrès nouveaux. L'effort remarquable d'information complète qui avait été réalisé pour la première édition et avait donné une si forte densité à l'ouvrage n'a pas été poursuivi ; la bibliographie de 1935 à 1945 est restée très incomplète : manquent par exemple, pour ne parler que de quelques ouvrages catholiques plus importants : Coppens, Histoire critique de l'Ancien Testament ; Barrois, Archéologie biblique ; Robert et Tricot, Initiation biblique ; Heinisch, Theologie des Alten Testamentes ; Nötscher, Biblische Altertumskunde ; Abel, Géographie de la Palestine ; les commentaires des livres du Pentateuque de Heinisch et Junker, etc., etc. C'est à peine si de-ci de-là un ouvrage a été ajouté aux indications de 1935, p. ex. Ricciotti, Storia d'Israele (une traduction française a cependant paru en 1939 et aurait pu être indiquée). Dans le texte les modifications ont été rares ; à part un chapitre préliminaire p. IX-XXIV du tome II : « Notions générales sur la littérature biblique historique (dans lequel l'auteur a plusieurs références à l'encyclique « Divino afflante Spiritu »), à part quelques additions ou transformations de détails, les changements se bornent souvent à certaines différences de formulation p. ex. II p. 291 au lieu de « Défense de la thèse traditionnelle » on lit « Arguments en faveur de l'historicité » ; p. 293 au lieu de « Solution des difficultés objectées », on lit « Essai de réduction des difficultés » : formules plus modérées qu'on préfère aux précédentes, mais qui restent un progrès insuffisant en regard du mouvement scripturaire de ces dix dernières années et en particulier de l'encyclique « Divino afflante Spiritu » et de la lettre du P. Vosté au Cardinal Suhard du 16 janvier 1948. J. Levie, S. I.

C. LATTEY, S. J. — *Back to the Bible. Some vital issues.* Present problems Series. Londres, Burns Oates and Washbourne, 1945, 19 × 12 cm., 128 p. Prix : 5 sh.

Paraissant dans la collection « Present Problems Series », ce petit livre en a le caractère de haute vulgarisation avec but apologétique. La personnalité de l'auteur — un vétéran de l'exégèse biblique, bien connu par ses nombreux ouvrages — en garantit d'avance la solidité ainsi que la rigoureuse orthodoxie, confirmée encore par la lettre-préface de l'archevêque de Liverpool. L'ouvrage est très condensé, touchant succinctement aux principaux aspects de la Bible et aux principaux tournants de son histoire, des premières pages de la Genèse aux épîtres de saint Paul, en commençant par les notions essentielles : Dieu, révélation, inspiration, inerrance. Nous n'entreprendrons pas ici de résumer ce vigoureux résumé. L'auteur s'efforce de tenir une voie sûre entre un conservatisme rigide et une trop grande liberté d'interprétation ; la plus grande part de l'ouvrage a sans doute été écrite avant l'encyclique « Divino afflante Spiritu », citée seulement une ou deux fois (p. ex. p. 8) ; l'auteur aura constaté avec plaisir que ses exégèses plus larges se trouvaient désormais découler des principes mêmes de cette encyclique et que parfois il aurait pu sans inconvénient élargir encore son exposé ; on lira avec un vif intérêt maints passages, très riches d'enseignement, de ce petit livre, p. ex. la comparaison de l'Ancien Testament et du Nouveau p. 25 suiv. ; les applications du principe de l'inerrance p. 37-43 et bien d'autres ; on aimera à rencontrer partout le même ton de courtoisie envers ceux qui pensent différemment et on appréciera le grand nombre de citations suggestives d'auteurs contemporains. Personnellement, du point de vue simplement historique, nous aurions aimé que certains chapitres fussent

moins négatifs et plus constructifs p. ex. p. 56-70 sur les sources du Pentateuque ; de même nous ne partageons pas les opinions de l'auteur sur la question synoptique, p. 89-107 ; nous croyons qu'il y a dans l'hypothèse des deux sources, adaptée et corrigée, une part plus grande de vérité que le P. Lattey ne l'admet. Mais ce ne sont là que détails. On reste dans l'admiration devant la richesse d'information condensée en ces 125 pages ; seule une longue carrière d'exégète permettait de joindre si heureusement à chaque page compétence et pénétration. J. Levie, S. I.

* L. GAUTIER. — *Introduction à l'Ancien Testament.* Tomes I et II. 3e édit., Lausanne, Payot, 1939, 25 × 16 cm., LII-548 et 550 p.

Cette nouvelle édition, que nous présentons ici, quoique portant la date de 1939, est, pensons-nous, ignorée encore de beaucoup de théologiens en dehors de Suisse ; la guerre évidemment en est cause. Certes tous les exégètes connaissent les deux volumes de l'« Introduction à l'Ancien Testament » de l'exégète protestant suisse, Lucien Gautier ; avec une remarquable clarté, un sens critique éveillé joint à un sincère désir d'interprétation religieuse, il avait exposé en 1905 (1re éd.) et en 1914 (2e éd.) l'état de l'exégèse protestante, telle qu'elle était au début du XXe siècle ; lui-même du reste prenait position entre les hypothèses qu'il présentait, d'après ce qui lui semblait juste, soit plus à gauche, soit plus à droite, selon les cas ; il tenait à montrer que l'exégèse chrétienne n'avait rien à redouter du mouvement critique contemporain et il s'y engageait résolument. Son livre a fait beaucoup pour vulgariser dans les milieux théologiques de langue française les tendances et les conclusions de la critique protestante de langue allemande. Les qualités pédagogiques de la présentation étaient en effet de première valeur ; l'exposé s'appuyait sur une information très riche et une grande pénétration dans l'intelligence de la pensée d'autrui.

Malgré les années écoulées, pas mal de chapitres de cet ouvrage restent encore actuels ; d'autres demeurent très utiles pour l'étude de l'évolution des recherches exégétiques en ces 50 dernières années. Avec raison on a jugé que le texte ne devait pas être modifié ; la présente édition en est la simple reproduction photographique, très bien réussie typographiquement. Mais on a voulu, dans une note complémentaire mise en tête du premier volume, marquer succinctement les principaux jalons de l'exégèse de l'Ancien Testament durant les dernières années et s'efforcer ainsi de tenir à jour l'ouvrage de l'exégète suisse. Lucien Gautier étant mort en 1924, c'était un de ses anciens élèves, le professeur Gampert, doyen de la Faculté autonome de théologie de Genève, qui avait entrepris cette mise au point ; celui-ci étant lui-même décédé en 1936, M. Antoine Baumgartner, s'aidant du travail de son prédécesseur, a rédigé cet aperçu d'une trentaine de pages, très condensées.

Il signale dès le début les tendances principales qui caractérisent cette dernière période : influence de l'histoire des religions, de l'histoire de la « forme » (Formgeschichte), et enfin des découvertes épigraphiques et archéologiques. Puis chapitre par chapitre, il enregistre les études nouvelles qui ont modifié ou nuancé les conclusions de M. Gautier ou engagé la recherche dans des voies nouvelles. Son travail apparaît ainsi en partie parallèle à celui que rédigeait à la même date (1938) dans la « Nouvelle Revue Théologique » M. le professeur Coppens « L'histoire critique de l'Ancien Testament », travail réédité deux fois depuis sa publication. Il est intéressant de comparer, en maints passages, la manière dont les deux exégètes, le protestant et le catholique, envisagent l'évolution de la critique de l'Ancien Testament. Evidemment, l'exposé de M. Baumgartner est fait tout entier en fonction des idées de M. Gautier : jusqu'à quel point ses positions peuvent-elles encore être maintenues ?

Un supplément bibliographique (6 pages), portant sur la période 1914-1937, est ajouté à la fin du IIe volume. J. Levie, S. I.

A. BEA, S. J. — *Le nouveau psautier latin.* Eclaircissements sur l'origine et l'esprit de la traduction. Bruges, Paris, Desclée De Brouwer, 1947, 19 × 12 cm., 212 p. Prix : 54 frs belges.

Lorsque, à cause de situations nouvelles ou sous l'influence de l'évolution des idées et des institutions, un changement apparaît désirable dans la discipline de l'Eglise et est souhaité par un nombre croissant de fidèles, les catholiques sont assez habitués à ce que ce changement ne s'opère que lentement, par étapes progressives. Or, à propos du nouveau psautier du Bréviaire romain, c'est exactement l'opposé qui s'est réalisé. Certes, il y avait partout, dans l'ensemble du clergé, le vif désir d'une revision d'un psautier latin souvent si peu intelligible et si peu fidèle à l'original. Le P. Bea, p. 24-34, met parfaitement en évidence cette aspiration générale. Mais, il faut bien l'avouer, personne n'avait osé prévoir ni demander une rupture si radicale avec des habitudes séculaires. La brochure du P. Bea (un des six auteurs de la traduction nouvelle et, sans doute, comme recteur, le chef de l'équipe), a pour but de montrer que cette transformation radicale s'imposait et que les demi-mesures eussent été inefficaces et décevantes. Son ouvrage est très intéressant et, comme tous les « Mémoires » des acteurs d'un événement important, ne peut manquer d'avoir une large audience ; il abonde en exemples concrets qui marquent l'expérience personnelle.

La note polémique s'y manifeste, discrète sans doute, mais teintée par endroits d'une certaine vivacité. On sait en effet que le nouveau psautier a été l'objet de diverses critiques, en particulier dans le cahier n° 5 de « La Maison Dieu » (1946), cahier qui en son temps a fait sensation ; c'est à ces critiques qu'entend répondre le volume présent. Il s'occupe d'abord de l'objection de principe : pourquoi ne s'être pas contenté d'une « revision » de la Vulgate et avoir opté pour une « nouvelle version » (p. 35-66) ? Il traite ensuite de la manière dont a été réalisée la « nouvelle version » par ses six auteurs, parcourant successivement les divers aspects du travail qu'ont dû envisager les traducteurs : 1. reconstruction critique du texte, 2. fidélité au texte original, 3. particularités de la langue hébraïque, 4. la latinité de la nouvelle version, 5. son coloris sémitique, 6. la poésie des psaumes dans la nouvelle version. Le très vif intérêt de cette discussion est de mettre en lumière, par un grand nombre d'exemples, les difficultés complexes qui se sont posées ainsi que la façon dont elles ont été résolues. Nous ne pouvons songer à reprendre ici, point par point, tous les éléments de cette controverse, pour peser chaque fois le pour et le contre.

Personnellement, nous pensons que pratiquement il était plus sage et plus simple, selon ce qui a été réalisé et est exprimé p. 47, de « partir du texte hébreu en tenant cependant compte de la Vulgate », plutôt que de « prendre pour base la Vulgate en la corrigeant d'après le texte original » (1). Sans savoir ce qui s'est passé, nous imaginerions volontiers que le Saint-Père a d'abord confié leur mission aux traducteurs en termes généraux et que c'est leur expérience des premiers mois, fidèlement exposée à l'autorité, qui a déterminé les directives définitives. Quant à la manière dont le travail fut réalisé, il n'est personne, pensons-nous, qui puisse nier la remarquable clarté de la traduction obtenue. Quiconque a comparé la nouvelle version tant avec le texte hébreu qu'avec les essais de Calès, Zorell, Rembold, doit reconnaître que rien n'a été épargné pour atteindre, avec la fidélité, au maximum de clarté et d'intelligibilité. Comme le montre bien le P. Bea dans sa brochure, la fidélité retrouvée envers le texte original a abouti souvent à des passages d'une réelle beauté. A-t-on réussi toujours à tirer parti de toutes les ressources de la langue latine pour exprimer pleinement toute la poésie des meilleurs psaumes, leur rythme, leur vie ? L'effort méritoire vers la clarté n'a-t-il pas nui parfois à l'effet esthétique ? Lorsque l'on compare la version latine nouvelle avec certains passages spécialement réussis de traduction en langue moderne (par exemple chez L. Desnoyers, Les psaumes, traduction ryth-

(1) Avec quelque humour, le P. Bea montre, p. 47, que les deux méthodes n'aboutissent pas, en fin de compte, à des résultats sensiblement différents.

mée d'après l'hébreu), on comprend bien combien une maîtrise, même très grande, de la langue latine reste toujours très inférieure à notre maîtrise naturelle de la langue maternelle. C'est sous cet aspect esthétique et littéraire que la nouvelle version, littérairement souvent très réussie du reste en maints passages, pourrait, nous semble-t-il, être encore améliorée (2).

Une chose nous semble incontestable : rares seront ceux qui, ayant utilisé pendant un an ou davantage, la nouvelle version auront encore le désir de revenir à l'ancienne. Et il n'y aura plus qu'à laisser se poser peu à peu sur ces jeunes textes la patine du temps, qui rend toutes choses vénérables...

J. Levie, S. I.

L. CHEMINANT. — *Le Royaume d'Israël.* Coll. « Témoins de Dieu », n° 9. Paris, Editions du Cerf, 1947, 19 × 12 cm., 126 p. Prix : 80 frs franç.

P. AUVRAY. — *Ezéchiel.* Même collection, n° 10. Ibidem, 174 p. Prix : 130 frs franç.

« Témoin de Dieu » : le royaume d'Israël (933-722), malgré le « péché de Jéroboam », l'a été, tant par les nombreux fidèles que Jahweh y compta toujours (7000 hommes n'ont pas fléchi le genou devant Baal : 1 Rois, XIX, 18) que par les prophètes Elie, Elisée, Amos, Osée, qui y ont annoncé la parole de Dieu. C'est en s'arrêtant surtout à l'œuvre de ces prophètes, à leur message, que M. Cheminant nous décrit ces deux siècles d'histoire. Les meilleurs passages d'Amos et d'Osée sont bien mis en valeur et sobrement interprétés. L'exposé historique est clair, vivant, progressif ; peut-être eût-il pu être plus concret encore si l'histoire d'Israël avait été davantage replacée dans l'histoire générale de l'Orient, du X^e^ au VIII^e^ siècle, si l'auteur avait marqué plus fortement les aspects sociaux, économiques, politiques, culturels de la période étudiée. La leçon religieuse de l'histoire d'Israël est, elle, mise en pleine lumière ; l'auteur dans sa conclusion en montre la valeur et la signification actuelles.

L'« Ezéchiel » de M. Auvray est un travail d'approche en vue du grand commentaire que l'auteur prépare, si je ne me trompe, pour la collection des « Etudes bibliques ». Dès maintenant il propose aux exégètes l'hypothèse qu'il compte mettre à la base de son commentaire. Dans le volume présent, il ne peut que l'indiquer, le caractère de vulgarisation de cette étude ne permettant pas de discussions techniques. On sait que, d'après l'opinion la plus commune, tout le ministère d'Ezéchiel s'est passé en Babylonie. M. Touzard, qui avait longtemps préparé un commentaire d'Ezéchiel qu'il ne put malheureusement réaliser, distinguait, dans son cours oral, trois phases dans ce ministère prophétique : après la grande vision inaugurale, venait la 1^re^ phase : III 16-21 : le prophète exerce au milieu des exilés un ministère individuel de conseiller, d'éducateur, de pasteur : ce ministère s'exerça depuis juin-juillet 593 (date de la vision inaugurale) et, bien que la mission donnée là restât inchangée, dut prendre bientôt un autre caractère à la suite de la maladie envoyée par Dieu au prophète, laquelle ouvre la 2^e^ phase : III 22-XXIV 27(593-586) : le prophète, frappé par Dieu d'une maladie symbolique, agit sur la communauté de l'exil par l'intermédiaire des anciens qui viennent le visiter ; sa subite guérison, en 586, à l'arrivée du fugitif annonçant

(2) Un seul exemple : l'emploi assez fréquent, par souci de clarté ou de fidélité scrupuleuse, de ces mots ou tournures assez prosaïques, plus didactiques que poétiques, tels que certains adverbes : profecto, propterea, equidem(p. ex. novi equidem hoc : magnus est Dominus), certaines littéralités de traduction (eius exprimé là où il était inutile, étant évident, et alourdit la phrase), l'addition du verbe « être » par souci de clarté (là où il ne fait que diminuer la vigueur de la formule), certaines propositions relatives (quod, quae) un peu lourdes, etc.

la ruine de Jérusalem (XXIV 25-27), amène la 3e phase (XXXIII-XLVIII) tout entière orientée vers l'annonce d'un avenir meilleur. Tout autre est l'hypothèse de M. Auvray. Il suppose — ce qui est possible — que, dans la formation de la collection des oracles d'Ezéchiel un certain nombre de déplacements ont modifié la vraie succession chronologique des prophéties. Ezéchiel ne serait arrivé en Babylonie qu'après la ruine de Jérusalem en 586. C'est à Jérusalem même qu'il aurait eu les visions et exercé le ministère de II 3-7 ; II 8 ; III 3-10 ; IV-XXXII : donc de 593 à 586. Transporté alors en Babylonie, à Tell Abib (III 11, 14-15), il y aurait eu, « la 13e année de l'exil de Joakim » (on sait les difficultés posées par la chronologie de I 1 et 2), la fameuse vision inaugurale (I) ; celle-ci introduirait les prophéties de XXXIV-XLVIII, annonciatrices de temps meilleurs. A côté d'avantages réels, l'hypothèse de M. Auvray prête à de sérieuses difficultés historiques qu'il aura à discuter dans son commentaire technique. Elle est en tout cas parfaitement défendable théologiquement. Le petit volume ici analysé garde du reste l'essentiel de sa valeur, quoi qu'on pense de cette hypothèse ; il est vigoureux, dense, suggestif et vivant. Il sera solidement éclairant et bienfaisant pour les lecteurs auxquels il est destiné.

J. Levie, S. I.

* W. O. B. OESTERLEY. — *The Jews and Judaism during the Greek Period. The Background of Christianity.* Londres, S. P. C. K., 1941, 22 × 14 cm., X-308 p. Prix : 10 sh. 6 d.

M. W. Oesterley joint à une large compétence, manifestée dans de nombreux travaux antérieurs, un don remarquable d'attachante vulgarisation. Il a en vue de dessiner, dans les grandes lignes, l'arrière-plan juif du Christianisme, de marquer en particulier ce qu'a été la pensée religieuse juive durant les trois siècles de la période hellénistique qui précédèrent le Christ. Son étude est moins étendue et moins technique que les ouvrages plus ou moins parallèles de Bousset, Footmoore, Weber, Lagrange, Bonsirven, etc. ; l'auteur, naturellement, connaît et utilise ces travaux (cfr sa bibliographie, p. 302-303), de même qu'il rappelle ses propres études sur les Apocryphes de l'Ancien Testament, sur le Judaïsme rabbinique et sur la religion d'Israël. Le volume comporte six parties. D'abord l'histoire succincte des trois siècles étudiés ; puis une étude sur les « sources » : catalogue descriptif des livres du canon juif et du canon grec de l'Ancien Testament ainsi que des Apocryphes, avec un bref exposé de l'influence de l'eschatologie persane sur les apocryphes des derniers temps préchrétiens. — La troisième partie, qui est la principale, est un essai de théologie du Judaïsme des derniers siècles : en accord avec son but de vulgarisation, l'auteur l'a conçu en fonction de l'aboutissement chrétien, qui forme le dernier paragraphe de chaque chapitre ; très clairement, en élaguant du reste certaines nuances pour faire saillir les idées principales, l'auteur marque, avec l'évolution de la pensée religieuse, son achèvement — et son couronnement — dans le christianisme ; toutefois son exposé reste objectif et critique, sans déviation apologétique. Pas non plus d'étalage d'érudition ni de références à des travaux contemporains ; mais recours constant aux textes mêmes de la Bible, des Apocryphes ou des écrits rabbiniques. Les parties suivantes, plus brèves, sont consacrées : la quatrième au culte (temple, synagogue, religion personnelle), la cinquième aux maîtres et docteurs ; la sixième à l'angélologie et à la démonologie (cette dernière assez sommaire et qu'on eût voulue plus strictement historique). Le « Retrospective Summary » qui forme le dernier chapitre se termine par une vue optimiste sur l'évolution religieuse qui a abouti au Christ.

J. Levie, S. I.

T. VAN TICHELEN. — *Judas de Macabeeër (167-161 voor Chr.).* Anvers, 't Groeit, 1947, 22 × 15 cm., 120 p. Prix : broché : 60 frs, relié : 80 frs.

Décidément, elle est passionnante, l'histoire de Judas « Martel », racon-

tée avec un art consommé par le regretté Chan. Van Tichelen ! En une centaine de pages le bibliste distingué évoque la préparation, le progrès et le triomphe de l'insurrection macchabéenne : en un style resplendissant de couleur locale, il met en vedette la figure glorieuse du guerrier intrépide, qui combat « pro aris et focis » contre l'envahisseur grec.

J. De Fraine, S. I.

ASCETISME ET MYSTIQUE

Doctrine

Pour le clergé diocésain. Une enquête sur sa spiritualité particulière. Coll. Problèmes du clergé diocésain, I ; Paris, Les éditions du Vitrail, 1947, 23 × 15 cm., 157 p.

Ce premier volume de la collection « Problèmes du clergé diocésain » édite les réponses, parues au cours des années 45-46 dans le bulletin de l'« Union Apostolique » de France, à une enquête sur la spiritualité du clergé diocésain. Il était important de conserver et de rendre accessibles ces réponses, diverses de points de vue et d'étendue, venues des quatre coins de l'horizon. Il est bienfaisant de sentir ce grand désir, cette recherche, cette aspiration de nos prêtres, auxquels tant d'intérêts suprêmes sont confiés. Il est éclairant de décanter, pour ainsi dire, de ces appels, de ces tâtonnements, de ces essais de synthèse, ce qui en constitue la substance, comme cherche à le faire la conclusion si consciencieuse de Monseigneur Delacroix. Celle-ci, après avoir récolté dans l'enquête les précisions préliminaires qu'elle apporte sur « les dangers possibles », « le but à atteindre », « la méthode de la recherche », « le vocabulaire », classe les idées émises sous quatre chefs qui semblent constituer le cadre d'une « spiritualité », laquelle suppose des orientations ou des thèmes dominants : dans la doctrine, — dans l'effort vertueux, — dans les pratiques et les méthodes ascétiques, — dans le groupement des personnes. Ces indications suffiront à montrer tout l'intérêt du volume.

Certes les auteurs, par la variété de leurs textes, par les modifications qu'ils apportent eux-mêmes à des positions prises antérieurement, démontrent que les points de vue sont « encore assez divers, même quand ils se réclament de la même école » (p. 155). Si d'une part, osons le dire, les textes de Son Excellence Mgr Guerry donnent plus que d'autres et dès à présent, l'impression de parfait équilibre dans la pensée et de sécurité dans les expressions, par ailleurs tous les efforts réunis ici méritent l'attention du sacerdoce. Et surtout sa méditation et sa prière. Une « spiritualité » ne sortira pas de nos cerveaux, peut-être trop épris de rationalisation théologique ou de compartimentages juridiques. Elle sortira de nos cœurs et de nos vies. Une « spiritualité » doit traduire la grande aspiration dont l'Evangile a gonflé nos âmes, marquées du caractère sacerdotal. Le clergé diocésain, plus directement que le clergé religieux, est appelé, en fait, à former l'armature visible, localisée dans l'espace, de la sainte Eglise. C'est ce rôle précisément, extérieur et visible, « regere populum Dei », qui demande d'être sans cesse spiritualisé par l'« esprit » évangélique. Sans doute une parole du Cardinal Mercier, sur les « moyens de perfection » de l'état épiscopal, avait semblé autoriser des théories différentes, qui cherchaient leur fondement dans des comparaisons moins heureuses avec l'état ou le clergé religieux. Non seulement on avait opposé la perfection dite « apostolique » à la perfection religieuse, mais encore le « sacerdoce diocésain » au sacerdoce des religieux ; ou du moins certains présentaient l'Evangile, comme si seul le clergé diocésain était d'origine divine. La conclusion du présent volume nous paraît très heureusement renoncer à ces constructions, qui opposeraient logiquement auxiliaires de l'Evêque et auxiliaires du Pape (ne mettait-on pas ceux-ci « en marge de la hiérarchie » ?), sans s'apercevoir par ailleurs qu'il serait tout aussi plausible, du point de vue de l'origine divine, de comparer le collège des apôtres à une communauté religieuse et au clergé reli-

gieux missionnaire qu'au clergé d'un diocèse actuel... Mais de plus — et c'est une autre remarque que fait discrètement le volume (p. 146) — dans la suite de sa vie, le grand Cardinal, après bien des hésitations, adopta une position tout autre que celle qu'il avait naguère présentée à ses prêtres, il crut que pour les sanctifier il n'y avait pas de meilleur moyen que les trois vœux publics émis aux mains de leur évêque et il voulut obtenir pour le groupement qu'il fonda l'approbation de Rome, persuadé de l'importance de cette perfection évangélique traditionnelle pour le clergé du monde entier.

Est-il besoin d'ailleurs de le redire, pour notre part, nous nous en tenons à ce que nous avons écrit précédemment : seul l'esprit des conseils évangéliques s'impose à tous au nom de la recherche de la perfection, et non les formes particulières de la vie religieuse, dont le choix dépend pour chacun de la mission que Dieu lui confie et de la perfection « de fait » qui lui est accessible.

R. Carpentier, S. I.

Dom A. STOLZ. — *L'ascèse chrétienne.* Chevetogne, Edit. des bénédictins d'Amay, 1947, 20 × 13 cm., 280 p. Prix : 65 frs.

L'ascèse, affirme à bon droit l'auteur, consiste à se détacher, à se séparer le plus possible du monde, pour se donner à Dieu avec une plus complète liberté (p. 13). D'où il tire la conclusion que l'ascèse trouve son degré culminant, son idéal, dans la vie érémitique. Même l'institution cénobitique, qui offre tant d'avantages à la pratique de l'ascèse, n'est pourtant encore qu'un acheminement, une préparation à la vie de solitude complète. De nos jours, pareille conception de la perfection chrétienne semblera bien individualiste. Nous mettons plus volontiers l'accent sur la charité, l'amour envers la personne de N.S. J.C., le dévouement envers le prochain, la solidarité qui unit tous les membres du corps mystique et rend chacun responsable du salut de tous. Aussi Dom Stolz ne manque-t-il pas, dans les chapitres suivants, de montrer comment l'ascète ne se sépare du monde que par amour de J.C., dans le désir de l'imiter plus parfaitement ; comment il puise sa force non seulement dans la prière privée, mais bien plus dans la prière commune de l'Eglise, la prière liturgique ; comment il peut et doit être apôtre et en faisant du salut des âmes l'objet constant de sa prière, et par l'exemple impressionnant de sa vie toute surnaturelle, et même, en certains cas, par l'exercice de la direction spirituelle. La doctrine de Dom Stolz s'inspire tout entière de la tradition des anciens Pères, Pères du désert, S. Basile, S. Augustin, et évidemment S. Benoît. On comprend que l'excellence de la vie érémitique revienne à travers tout l'ouvrage comme un leitmotiv. L'auteur reconnaît pourtant, dans sa préface, que « personne ne pourrait se proposer de pratiquer de nos jours la vie érémitique à la façon des Pères du IV^e^ siècle » (p. 8). Il appelle « l'ermite l'ascète idéal en ce sens que sa vie réalise avec le plus de perfection ce principe ascétique fondamental qu'est la séparation d'avec le monde » (p. 14). Et nous tombons d'accord avec lui que « même à notre époque, sous toutes les formes que revêt l'ascétisme, ce principe garde toujours toute son entière valeur, même si l'idéal érémitique n'était plus praticable » (ibid.).

R. Lechat, S. I.

M. BRETON, O. F. M. — *La vie de prière.* Sa nécessité, sa pratique, sa grandeur. Paris, Aubier, 1948, 12 × 19 cm., 192 p. Prix : 185 frs franç.

Le problème de la prière et du secret d'arriver à bien prier est un de ceux qui préoccupent toujours les âmes soucieuses de leur sanctification. Un livre qui apporte à ce sujet capital un peu de lumière ne peut manquer d'être le bienvenu. Il le sera d'autant plus que de nos jours pas mal de chrétiens vivant dans le monde aspirent à une vie intérieure plus intense.

L'ouvrage que nous offre le R. P. Breton n'est pas un exposé méthodique et complet de la matière ; c'est plutôt un directoire pratique, le fruit d'une longue expérience de la direction des âmes. L'auteur nous avertit qu'il y

« décrit la réalité telle qu'elle s'observe, la rattache à l'enseignement révélé, l'explique selon la doctrine des auteurs catholiques ». C'est bien cela. De là le caractère « concret, pratique, expérimental, simple et parfois familier » de ces pages, riches en considérations éclairantes et en conseils encourageants.

L'auteur ne professe pas une vénération exagérée pour les théoriciens de l'art de la prière, « savants d'université, formés aux bonnes méthodes, connaissant Aristote et Denys l'Aréopagite », mais trop souvent « profanes » quant à la pratique de l'oraison (p. 91). Il doit bien reconnaître pourtant que les analyses et les discussions des doctes ont leur utilité. Et il tient lui-même à justifier dans un long appendice ses propres positions théologiques.

Il prise peu la méditation discursive, — la « prière savante », — quoiqu'il ne lui refuse pas toute utilité. Il lui préfère les modes spontanés de la prière, comme il les appelle : la prière récitée, propre aux enfants et aux débutants ; la prière méditée, texte parcouru lentement en en savourant chaque mot, — prière des âmes dont la ferveur est sensible : les convertis, les novices, les jeunes profès ; la prière parlée, où sans formule préparée on s'entretient spontanément avec Dieu et les saints : — cette méthode marque un progrès vers l'intériorité ; enfin la prière silencieuse, où l'âme reste comme sans parole devant Dieu, saisie par une sorte de pressentiment de la Présence divine. Ce dernier mode, qui se rapproche de la contemplation mystique, le P. Breton ne doute pas qu'il soit accessible à tout chrétien fervent ; il le considère comme un aboutissement normal de la pratique persévérante de la vie d'oraison.

Sur la préparation nécessaire à la prière, sur les degrés et les fruits de la prière il a aussi des chapitres pleins d'aperçus intéressants.

R. Lechat, S. I.

A. SCHULTE, S. V. D. — *Le prêtre dans l'œuvre de sa propre sanctification.* Mulhouse, Salvator ; Tournai, Casterman, 1947, 19 × 12 cm., 230 p.

L'auteur insiste beaucoup sur la grâce propre du sacerdoce et sur les ressources inépuisables qu'elle apporte au prêtre pour sa sanctification personnelle comme pour la fécondité de son ministère. Les grands moyens de sanctification du prêtre seront l'Eucharistie et la liturgie. L'auteur n'a garde d'ailleurs de sous-estimer la pratique — indispensable — de l'ascétisme sacerdotal. Il a un très bon chapitre et de judicieux conseils sur la confession du prêtre. Il recommande également la prière privée, la méditation personnelle, indispensables pour vivifier la prière liturgique et en faire goûter toute la saveur. Toutes les considérations et tous les conseils du R. P. Schulte sont marqués au coin de la sagesse, de la modération, d'un esprit de large compréhension, et manifestent un intense désir d'aider ses confrères à réaliser au maximum leur sublime vocation. R. Lechat, S. I.

H. MANDERS, C. SS. R. — *De Liefde in de spiritualiteit van Sint Alfonsus.* Theologische Studiën. Bibliotheca Alfonsiana. Bruxelles-Amsterdam, De Kinkhoren, Desclée De Brouwer, 1947, 26 × 17 cm., 232 p. Prix : 250 frs.

Cette étude, défendue en 1945 à l'Atheneum Angelicum de Rome comme thèse doctorale, avait ses difficultés spéciales ainsi que son utilité. Les difficultés, l'auteur les a surmontées par un travail de recherche, non seulement assidu et patient, mais avant tout perspicace et prudent. « Systématiser » un auteur si peu systématique que saint Alphonse demandait surtout de « l'esprit de finesse » et un jugement sage et modéré. A ce point de vue l'étude certainement mérite une attention spéciale. Par le fait même nous sommes assurés de son utilité. La doctrine sur la charité y est exposée dans son double aspect de relation d'homme à Dieu et de Dieu à l'hom-

me. Dans une troisième partie l'auteur nous décrit l'évolution ou la croissance de cette vertu de la conversion aux plus hauts dons mystiques. Le tout est enrichi d'une abondante bibliographie. P.-Fr. Fransen.

Biographies

Paul RENAUDIN. — *Mystiques et saints de chez nous.* Témoignages d'hier et d'aujourd'hui. Paris, Editions Nouvelles, 1947, 18 × 12 cm., 224 p. Prix : 140 frs franç.

Quelques aspects de la mystique, traités dans un style alerte, sans longueur : y a-t-il une mystique française ? ses caractères ; quelques exemples d'amitiés spirituelles : St Vincent de Paul et Louise de Marillac, St François de Sales et Ste Jeanne de Chantal, M. Olier et la Mère Agnès de Jésus ; la maternité mystique de Louise Humann ; une brève étude de la symbolique sensorielle dans le langage mystique; l'usage de la mystique par le commun des fidèles. Des citations heureusement choisies relèvent cette excellente prise de contact avec les représentants authentiques de la « religion ouverte ». R. De Coster, S.I.

R. ROUQUETTE. — *Textes des Martyrs de la Nouvelle France.* Coll. « La sphère et la croix ». Paris, Edit. du Seuil, 1947, 19 × 12 cm., 124 p.

A côté d'études originales, la collection « La sphère et la croix » publie aussi des choix de textes se rapportant à l'histoire des missions. Les grandes collections de textes missionnaires du passé sont souvent difficilement accessibles et peu maniables. C'est le cas, p. ex., des « Relations des Jésuites Missionnaires de la Nouvelle France », rééditées par R. G. Thwaites en 73 volumes. C'est de ce monument que l'auteur a extrait les pages se rapportant aux travaux apostoliques et à la fin glorieuse des martyrs de la Nouvelle France. Pages immortelles, débordantes d'héroïsme qui ne peuvent être comparées qu'aux passages les plus beaux de l'Ancienne Geste des martyrs. Le lecteur y trouvera entre autres le récit in extenso des deux martyres de saint Isaac Jogues, plusieurs pages des saints Jean de Brébeuf et Gabriel Lallemant et l'Instruction envoyée par le P. Paul, le jeune supérieur de la Mission « aux Pères et Frères que Dieu appellera à la sainte Mission des Hurons ». Roger Mols, S.I.

C. IBELINGS, S. J. — *Jozef van Calasanz.* Tielt, Lannoo, 1947, 20 × 15 cm., 164 p.

Récit bref de la vie mouvementée et merveilleuse du fondateur de la congrégation des Piaristes. L'auteur a un style alerte où perce de temps en temps une pointe d'humour rafraîchissant, ce qui rend son livre propre à être lu devant une communauté religieuse. A condition toutefois qu'il n'y soit pas habituel d'y faire une révérence chaque fois que le nom du saint serait prononcé ; comme il revient souvent dix fois par page et tout à fait exceptionnellement moins de cinq fois, les pieux auditeurs et auditrices ne sauraient vraiment où donner de la tête. E. V.

L. BECQUE, C. SS. R. — *Un virtuose du miracle, Saint Gérard Magella.* Gembloux, Duculot, 2e édit., 1947, 19 × 12 cm., 158 p.

Le R. P. Becqué a voulu montrer avant tout le caractère attachant de saint Gérard Magella et l'on peut dire qu'il y est parvenu.

Le miracle abonde dans la vie de saint Gérard, il y fleurit avec une étonnante luxuriance. L'auteur rappelle bien qu'il ne faut pas confondre mira-

cle et sainteté, mais, en dépit de cette remarque judicieuse, par la disposition des faits et l'éclairage auquel il les soumet, il semble malgré lui favoriser un peu cette confusion. La vie de saint Gérard semble toute joie, toute facilité, lorsqu'on apprend tout à coup le rôle important qu'y joua la souffrance « matière première de la sainteté ». A. T.

P. ARROU. — *Le curé d'Ars.* Préface de Daniel Rops. Coll. Les grands témoignages. Tournai-Paris, Casterman, 1947, 19 × 14 cm., 116 p. Prix : 36 frs.

Une brève esquisse de la vie du saint Curé d'Ars aidera le lecteur à mieux goûter les textes choisis de ses sermons. De format réduit, cette édition pénétrera facilement dans nombre de milieux ne possédant ni la vie, ni les écrits de ce prêtre selon le cœur de Dieu. Plus d'un lecteur, nous l'espérons, sera induit en tentation d'approfondir un premier contact si élevant.

J. Cochaux, S. I.

Maria DIDRY et Am. WALLEMACQ, S. T. B. — *La stigmatisée belge. Louise Lateau de Bois d'Haine.* Histoire abrégée. 3e édition. Louvain, Warny, 1947, 23 × 15 cm., 296 p. Prix : 50 frs.

La vie de Louise Lateau est racontée avec une touchante sympathie par des auteurs spécialement bien placés pour recueillir des informations sur elle. Tout en partageant cette sympathie, le lecteur sera rendu prudent dans son jugement par plusieurs faits, racontés par les auteurs eux-mêmes, et par le rappel de certains principes.

On sait que les mystiques sont les premiers à nous recommander la défiance vis-à-vis des phénomènes extraordinaires de dévotion. « La bienheureuse Marie de l'Incarnation était grandement difficile à croire que les visions, prédictions et extases, et les éminences et hauts degrés de perfection que l'on disait être en autrui fussent effets de l'esprit de Dieu, parce que ces choses sont de peu de personnes quand elles sont vraies, mais d'infinies personnes à cause qu'elles sont bien souvent fausses (1) ». Les auteurs de la biographie de Louise Lateau ne partagent malheureusement pas cette défiance et sont remplis d'enthousiasme pour les faits extraordinaires qui ont marqué cette vie ; on pourrait même croire, à certains moments, qu'ils identifient ces faits avec la perfection chrétienne. Une prudence plus grande encore est requise lorsqu'il s'agit de stigmates ; la science en effet incline de plus en plus à y voir très souvent un effet de la suggestion. Déjà saint François de Sales, on le sait, avait admis une certaine suggestion à l'origine des stigmates, sans toutefois appliquer le principe jusqu'au bout, peut-être parce que de son temps on n'en connaissait pas encore toute la puissance (2). Actuellement, les expériences du Docteur Lechler de Neustadt ont mis en lumière l'efficacité de la suggestion dans la production des stigmates (3). Dans son analyse du cas de Louise Lateau, M. le Prof. Van Gehuchten (4) fait d'abord remarquer que, chez elle, grâce à l'appareil confectionné par les médecins, la supercherie a pu être exclue et que des stigmates se sont produits spontanément dans ces conditions privilégiées. Les docteurs avaient en effet isolé complètement la main de Louise en la plaçant dans un appareil constitué par un globe de cristal et aménagé de telle

(1) Texte cité par le P. Bruno de Jésus-Marie, *La belle Acarie*, p. 414.

(2) Cfr Dom Aloïs Mager, *Le problème scientifique de la stigmatisation*, dans les *Etudes Carmélitaines*, octobre 1936, p. 151.

(3) Cfr à ce sujet un article du Dr Lhermitte dans les *Etudes Carmélitaines* d'avril 1934.

(4) *Etude médicale des stigmates de Louise Lateau*, dans les *Etudes Carmélitaines*, octobre 1936.

manière que toute fraude fût impossible. L'appareil fut placé un jeudi après-midi, à un moment où aucun écoulement de sang ne se produisait, et fut retiré le vendredi matin. Dans le fond de l'appareil, on trouva environ 5 grammes de sang. Le dos de la main présentait une plaie de 1,5 cm. de long sur 1,2 centimètre de large, recouverte par des caillots de sang coagulé. Ceux-ci enlevés, il se produisit une hémorragie continue mais peu abondante. La paume de la main présentait une plaie semblable. M. Van Gehuchten ajoute : « Si à l'heure actuelle, nous ne connaissons pas encore le mécanisme physio-pathologique exact (des stigmates), nous pouvons et devons affirmer que leur production n'est pas en dehors des possibilités de la nature ». Dans son opinion, « les stigmates ne sont autre chose que des manifestations extérieures pathologiques, témoins de la puissance d'une idée ou d'une suggestion et de la sensibilité particulière de l'organisme sur lequel cette idée s'exerce ».

Il faut encore ajouter que, dans le cas de Louise Lateau, certains faits de sa vie restent équivoques et n'ont jamais reçu d'explication satisfaisante. Il s'agit d'abord de la constatation faite un jour par M. le curé Niels de Bois-d'Haine, paroisse de Louise ; les auteurs nous racontent, p. 102, cet épisode assez étrange : le curé Niels devait s'absenter pour aller entendre les confessions dans un village voisin, mais, peu de temps après être parti, il revint « d'instinct » vers la maison de Louise et, entrant dans sa chambre, fut très frappé de voir sur le front de Louise une grande et très grosse sangsue. Louise, on le sait, avait des stigmates au front à l'emplacement de la couronne d'épines, et ce jour-là était justement un vendredi, jour où les stigmates se produisaient et où les visiteurs venaient les admirer. M. Niels demanda à Louise ce que faisait là cette sangsue. Louise prétendit ne pas savoir qu'elle en avait une au front. M. Niels fit enlever la sangsue et on la mit dans un flacon à eau bénite que l'on enferma dans l'armoire. L'animal, dit-on, disparut alors mystérieusement. Les biographes de Louise, à la suite de M. Niels et de M. le chanoine A. Thiéry, interprètent cette petite aventure comme un tour joué par le démon. Pareille explication sera peu convaincante pour la plupart. Il s'agit ensuite des constatations faites par le P. Huchant, membre de la Commission d'enquête diocésaine. Ce Père n'était certainement pas un adversaire de la mystique, étant lui-même très pieux et doué de grands dons d'oraison. En vue d'une enquête plus sérieuse, comme l'écoulement de sang se produisait dans la nuit du jeudi au vendredi, et que la mère de Louise ne laissait entrer personne, on obtint que Louise vînt passer une nuit à la cure. Ses plaies furent scellées et le Docteur Lefebvre surveilla constamment Louise. Contrairement à l'habitude, les stigmates ne coulèrent pas. Le matin, le Docteur Lefebvre partit et le P. Huchant l'accompagna jusqu'à la porte. Mais il revint immédiatement et surveilla, sans être vu d'elle, tous les faits et gestes de Louise, rentrant parfois dans la salle, comme s'il arrivait à l'improviste. C'est alors qu'il la vit, chaque fois qu'il rentrait, simuler l'extase, alors qu'auparavant elle n'était certainement pas dans cet état. C'est alors aussi qu'il la vit, ne se doutant pas qu'elle était surveillée, travailler avec la pointe d'une épingle dans la plaie de la main qui n'était plus scellée, et frotter les deux côtés de l'ampoule du pied dont on avait ôté le bandage ; il entra en ce moment et aussitôt elle feignit de nouveau l'extase. On sait que le P. Huchant devint dès lors un adversaire déterminé de l'enthousiasme populaire pour Louise ; convaincu qu'elle était sous l'influence du démon, il la traita d'une manière assez brutale. C'était passer d'un excès à l'autre.

En conclusion, nous ne voudrions nullement porter ici un jugement définitif sur Louise Lateau et sur ses intentions. Mais il est permis de regretter qu'il ne se soit pas trouvé alors une nouvelle Madame Acarie pour l'aborder avec une sympathie clairvoyante, l'avertir des illusions dont elle était ou pouvait être la victime et lui montrer le vrai chemin de la sainteté. Le meilleur service à lui rendre eût consisté non pas à l'encourager dans cette voie d'ostentation, mais à orienter sa générosité vers l'authentique idéal d'un amour caché et d'un dévouement qui se consacre totalement au bien d'autrui.

J. Galot, S.I.

I. BEAUFAYS. — *Le Père Valentin Paquay.* Le saint petit père d'Hasselt. Paris, Editions franciscaines, 1947, 19 × 12 cm., 144 p. Prix : 90 frs franç.

C'est en suivant les traces de Jean Berchmans, auquel l'unissait une affectueuse dévotion, que le P. Valentin s'est sanctifié. Sa vie toute d'humilité, de fidélité et de charité, nous est retracée par quelqu'un qui l'a bien connu et a su le faire revivre sous nos yeux. Prédicateur populaire aux traits savoureux, confesseur infatigable, pendant cinquante ans il se dépensa au salut des âmes, réconciliant les pécheurs et communiquant à ceux qui l'approchaient le zèle et la dévotion qui l'animaient lui-même envers le Saint-Sacrement, le Sacré-Cœur et la Vierge. R. Da-Vià, S. I.

Maurice BERTHON. — *Madame Royer (1841-1924). Un message du Sacré-Cœur.* Issoudun (Indre), Dillen, 1947, 18 × 12 cm., 304 p. Prix : 110 frs franç.

Ces pages retracent la vie de celle qui fut la fondatrice de l'« Archiconfrérie de Prière et de Pénitence » de Montmartre, vie d'union très étroite avec Dieu, vie de pénitence héroïque. Vie très mouvementée aussi. Après avoir vécu dans le mariage, après la mort de son mari, Madame Royer entra en religion, mais ne put y demeurer longtemps. L'essentiel du volume raconte les visions et les prophéties qui consacrèrent Madame Royer comme messagère du Sacré-Cœur. D'aucunes paraîtront peut-être fort étranges. Il faut également relever les fautes notables de jugement de son premier directeur. A. T.

J. B. ERIAU. — *Mère Marie du Saint-Sacrement, Co-fondatrice des Petites Sœurs de l'Assomption (1853-1922).* Paris, Editions de Gigord et Saint Paul, 1947, 19 × 12 cm., 280 p. Prix : 170 frs franç.

Il y a plusieurs sortes de dévouements à la classe ouvrière : à côté des grandes œuvres sociales catholiques, se déploie le dévouement humble et caché de bien des religieuses. C'est là qu'il faut chercher l'idéal de vie de la Mère Marie du Saint Sacrement. M. le Chanoine Eriau, qui l'a connue personnellement, nous raconte comment, durant quarante ans, elle a présidé au développement d'une Congrégation destinée à secourir les pauvres, les Petites Sœurs de l'Assomption. Figure sympathique, pleine de douceur et de gaîté, elle excella dans sa tâche de supérieure. Puisse son exemple lui susciter des imitatrices ! J. Galot, S. I.

R. P. CARROUCHE. — *Un précurseur : Timon David.* Paris, Spes, 1947, 19 × 12 cm., 224 p. Prix : 125 frs franç.

Tous ceux qui s'intéressent aux œuvres de jeunesse et en général à l'éducation trouveront dans ce livre un exemple qui les intéressera et même les passionnera. Timon David est un prêtre qui a consacré toute sa vie à la création d'une œuvre pour jeunes garçons. Il y a magnifiquement réussi, et pour perpétuer son œuvre, il fonda la société du Sacré-Cœur de Jésus. Il avait à la fois l'art de prendre l'enfant, et d'élever son âme vers Dieu, comme nous le montre le P. Carrouché dans une biographie très agréable à lire. J. Galot, S. I.

M. M. PHILIPON, O. P. — *Sainte Thérèse de Lisieux.* « Une voie toute nouvelle ». Paris, Bruges, Desclée De Brouwer, 1947, 19 × 13 cm., 338 p. Prix : 50 frs.

Dans son introduction, l'auteur nous avertit qu'il n'a pas voulu nous dé-

crire simplement la vie de sainte Thérèse ; ce travail a d'ailleurs été fait bien des fois avant lui. Son effort principal fut « le regard du théologien qui scrute les profondeurs d'une âme pour y surprendre une doctrine spirituelle en son jaillissement et la suivre en son évolution ». Aussi le livre a-t-il à la fois la solidité d'un exposé doctrinal et le caractère concret et vivant d'une biographie. Il nous fait récapituler toute la spiritualité chrétienne et approfondir les richesses de l'âme de sainte Thérèse.

J. Galot, S. I.

Een kijk in haar Ziel. — De geestelijke rijkdom van de H. Theresia van het kind Jezus door enkele van haar orde-broeders toegelicht. Gand, « Carmelitana », 1947, 22 × 14 cm., 240 p.

A l'occasion du cinquantième anniversaire de la mort de la petite sainte Thérèse, les Pères Carmes de la province flamande ont songé à composer ce bouquet d'études spirituelles en son honneur. Différents Pères nous parlent successivement de la personnalité de la sainte, de sa sainteté, de son esprit de prière, de sa charité et de son apostolat mondial. D'autres traitent de « La petite Voie », de sa vie mariale, pour finir par un délicat chapitre en honneur de ses parents. P.-Fr. Fransen.

Ph. DELHAYE. — *Ernest Psichari, soldat chrétien.* Bruxelles, Editions du Chant d'oiseau, 1944, 19 × 12 cm., 124 p.

Jusqu'avant la guerre, les biographies de Psichari n'avaient guère interrogé ni les Lettres, publiées en 1933, ni divers témoignages de date récente : Monsieur l'Abbé Delhaye a eu l'avantage d'utiliser ces nouvelles sources ; en s'éclairant des informations qu'elles lui fournissaient, il retrace ici tout l'itinéraire spirituel du « centurion » depuis l'enfance et la jeunesse, à travers les années d'Afrique, jusqu'à la mort dans la bataille de Rossignol. Mais il y a mieux : ces mêmes données récentes permettent de mieux dégager l'originalité toute spéciale de la conversion et du catholicisme de Psichari. M. Delhaye montre excellemment que les vertus militaires furent, pour le lieutenant, une anticipation des vertus chrétiennes : à travers la soumission, le dévouement et le sacrifice du soldat, Psichari entra peu à peu dans l'intelligence de la condition chrétienne, laquelle est elle aussi soumission et obéissance, et se prépara à l'esprit de simplicité que réclame le Christ. Par là, son cas si singulier rappelle une leçon bien nécessaire à notre jeunesse, leçon que celle-ci consentira à écouter, grâce à la présentation très attachante sous laquelle elle la trouvera ici.

L. Malevez, S. I.

G. CASSIANI INGONI, S. J. — *P. Wlodimiro Ledochowski, XXVI generale della Compagnia di Gesù 1866-1942.* Rome, Ediz. « La Civilta Cattolica », 1946, 25 × 18 cm., 376 p.

Le généralat du R. P. Ledochowski fut certainement un des plus longs (1915-1942) et des plus féconds dans l'histoire de l'Ordre des jésuites. Il suffira de rappeler : la création de nouvelles assistances et provinces ; le développement de la curie généralice ; la construction du bâtiment qui lui est réservé et celle de l'université grégorienne ; l'adaptation du Droit de la Compagnie au nouveau Droit canon ; les éditions de l'« Epitome Instituti » et des Règles ; les deux congrégations générales réunies sous ce gouvernement ; l'adaptation du « Ratio Studiorum » ; les initiatives pour la conversion de la Russie et des Eglises orientales. L'auteur a naturellement pu utiliser les nombreuses lettres du P. Général envoyées à tout l'ordre ou à des provinces en particulier, et qui ont paru dans les « Acta Romana S. I. », mais la table des sources consultées, figurant en tête du volume, nous prouve qu'il s'est servi aussi d'un bon nombre de pièces manuscrites p. ex. des ex-

hortations du P. Ledochowski et surtout de ses notes spirituelles. On ne peut naturellement pas considérer cette biographie comme définitive. Elle nous donne cependant de cet homme remarquable, et dont la caractéristique morale paraît avoir été la bonté, un portrait vivant et dont l'histoire n'aura pas à corriger beaucoup de traits. La partie consacrée à la vie intérieure du Révérend Père nous paraît la meilleure et cela tient à la haute valeur des notes personnelles du défunt. E. de Moreau, S. I.

H.-M. BARON, S. J. — *Un maître spirituel. Le R. P. Louis Poullier de la Compagnie de Jésus.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1947, 19 × 12 cm., 148 p. Prix : 130 frs franç.

Le Père Louis Poullier (1865-1940) faisait sur tous ceux qui l'approchaient une profonde impression. Il y avait chez lui un mélange de noblesse d'âme, de profondeur religieuse, de délicatesse affable qui imposait le respect et suscitait l'estime. Quoique faite avec soin, cette biographie nous semble être restée sensiblement inférieure au modèle. L'auteur s'est du reste trouvé devant une tâche rendue ingrate par la modestie du héros : celui-ci avait laissé dans ses papiers une feuille « à ouvrir après sa mort » et disant : « Prière instante de brûler toutes mes notes. Pour les notes spirituelles, je crois que j'ai le droit de l'exiger... ». La consigne fut scrupuleusement suivie et le biographe se trouva privé de ces notes intimes qui aident tant à tracer la physionomie religieuse et morale d'un prêtre. La plus grande partie du volume présent est prise par l'analyse de la prédication du Père (ses si nombreuses retraites, ses multiples sermons), et de sa direction spirituelle. Le Père Poullier fut maître des novices pendant 7 ans et, après le rectorat et le provincialat, instructeur du troisième an durant 16 ans. C'est après une dernière retraite de prêtres, en décembre 1938, qu'il entra dans la période de deux ans de souffrances mêlées d'espoirs de guérison qui devait se terminer par sa mort le 31 juillet 1940 au jour de la fête de saint Ignace.
J. Levie, S. I.

Etudes Carmélitaines. Numéro entièrement consacré au Père Jacques, martyr de la charité. Témoignages présentés par le P. Ph. de la Trinité. Paris, Desclée de Brouwer, 1947, 22 × 14 cm., 510 p.

Cette vie du P. Jacques est divisée en trois grandes parties : I. En quête de l'absolu ; II. Dans l'Ordre du Carmel ; III. Aux profondeurs du bagne. L'ouvrage est introduit par une lettre du R. P. Provincial des Carmes Déchaux de Paris, adressée à l'auteur : « Le Père Jacques était un grand cœur, et ce qui le caractérisait du point de vue carmélitain, c'était son souffle, sa flamme véritablement élianiques... Cette vie est homogène. A Compiègne, à Sarrebrück, à Mauthausen, à Güsen, ce bagnard n'a été aussi magnifique en sa charité, en son zèle, que parce qu'il était le Père Jacques, tel que nous l'avons connu à Avon ».

G. de MOREAU d'ANDOY. — *De l'Action catholique aux bagnes nazis. — Elisabeth Plissart, 1903-1945.* Bruges, Beyaert, 1945, 18 × 13 cm., 49 p. Prix : 38.50 frs.

Brève évocation d'une physionomie attachante. Douée de belles qualités d'intelligence et d'action, animée d'un profond amour de Dieu et de l'Eglise, Elisabeth Plissart milite dans les rangs de l'A.C.J.B.F. dont elle est une des chevilles ouvrières. Survient l'effondrement de 40. Stoïque à son poste de combat, elle ajoute à son activité apostolique un important service de renseignements pour les alliés. Arrêtée en 42, puis traînée de prison en prison, elle s'éteindra en février 45, au camp de Ravensbruck, précédée dans son holocauste par un frère et une sœur et suivie encore de quelques jours par son frère Jacques. Leçon exaltante du plus pur héroïsme chrétien. H. N.

A. MABILLE de PONCHEVILLE. — *Vie de Louis le Cardonnel.* Coll. Les Cahiers des Poètes Catholiques (hors série). Tournai-Paris, Casterman, 1947, 20 × 14 cm., 292 p. Prix : 75 frs.

Avec beaucoup de charme, une maîtrise parfaite de son sujet et une grande sincérité, l'auteur nous trace l'itinéraire spirituel de Louis Le Cardonnel. Nous devinons ce que fut « la quête anxieuse de la paix » chez cet homme sensible, un peu déséquilibré peut-être, et qui « né violent, instable, velléitaire, et porté au vin » a dû énormément souffrir. Dans son âme profondément sacerdotale et mystique la beauté de l'art antique et l'inspiration la plus chrétienne se rejoignent. Toute beauté est accessible au poète parce que toute beauté parle de Dieu. C'est avec une grande clairvoyance que Monsieur Mabille de Poncheville a analysé l'âme profonde et tourmentée de ce poète de race que fut Le Cardonnel. Et tout au cours du livre, les vers du prêtre-poète viennent éclairer et combler le lecteur. Quand on tourne la dernière page du livre, on a appris à aimer Louis Le Cardonnel et on a contracté une dette de reconnaissance envers l'écrivain qui nous l'a fait connaître et nous a introduits à son œuvre. A. Léonard, S. I.

Y. MALEGUE. — *Joseph Malègue.* Coll. Pionniers du Spirituel. Tournai-Paris, Casterman, 1947, 19 × 14 cm., 204 p. Prix : 48 frs.

A. GARREAU. — *J. K. Huysmans.* Coll. Pionniers du Spirituel. Ibidem, 1947, 148 p. Prix : 42 frs.

V. BINDEL. — *Claudel et nous.* Coll. Pionniers du Spirituel. Ibidem, 1947, 88 p. Prix : 33 frs.

L'auteur d'« Augustin » est aujourd'hui trop célèbre pour que le livre que lui consacre Madame Malègue passe inaperçu. A vrai dire, on sait peu de choses du grand écrivain spiritualiste. Il préférait inviter ses lecteurs à pénétrer les sujets dont il les entretenait qu'à satisfaire leurs curiosités. En plus d'une courte biographie et d'une bibliographie, Madame Malègue nous donne un choix de textes. Non seulement nous y trouvons les plus belles pages des livres parus et des articles dispersés dans les revues mais aussi de nombreux inédits. Nos lecteurs seront heureux d'apprendre la publication prochaine de plusieurs œuvres de J. Malègue, dont un grand roman : « Les classes moyennes du Salut ».

M. A. Garreau, connu par plusieurs ouvrages d'histoire et de spiritualité a extrait de l'œuvre entière de Huysmans les pages les plus marquantes. Il les commente avec une science avertie et met en relief leur valeur spirituelle.

Le « Claudel et nous » de M. V. Bindel ne fait pas double emploi avec le livre que le même auteur édita en 1934. En effet, il met uniquement en valeur l'aspect spirituel et catholique de l'œuvre claudélienne. Ce n'est guère qu'une esquisse, mais toujours suggestive. — Nous nous étonnons de ne pas voir figurer dans la bibliographie le livre de M. A. Molitor.

A. Thiry, S. I.

Lucien HOORNAERT, S. J. — *Vital Prélat, Révérend Curé de Berzée.* Tournai, Casterman, 1947, 20 × 14 cm., 190 p.

En lisant la vie de ce prêtre, qui a laissé une réputation de sainteté, on n'a pas à se demander d'où lui est venu son rayonnement apostolique. Sa vie s'est passée en effet à promouvoir le culte de Notre-Dame de Grâce. C'est pour avoir cru plus que d'autres à la sainte Vierge et pour avoir répandu sa dévotion que M. Prélat a exercé une si grande influence sur ses contemporains. Le livre du P. Hoornaert, très intéressant, nous offre sur le vif un modèle très simple de vie sacerdotale. J. Galot, S. I.

M. ALIX. — *Quelques filles de monsieur Vincent*. Paris, Spes, 1947, 19 × 12 cm., 192 p. Prix : 120 frs franç.

L'auteur raconte brièvement la vie des seize Filles de la Charité qui en 1944 périrent dans les bombardements des villes de France. Ce qu'il y a de plus émouvant dans ces vies, c'est leur simplicité : dans un cadre et des activités tout ordinaires, elles n'ont d'extraordinaire que l'esprit qui les anime. Esprit de dévouement héroïque et caché. C'est la plus authentique sainteté, et aux yeux des chrétiens, comme très souvent des incroyants, les Filles de la Charité sont le témoignage le plus frappant de l'amour du Christ reconnu dans le prochain. Par sa simplicité même, le récit de M. Alix fait ressortir la pureté de ce témoignage. J. Galot, S. I.

J. NICOLET. — *Un Apôtre du Rwenzori Yohana Kitagana*. Namur, Editions Grands Lacs, 1947, 19 × 12 cm., 48 p.

Voici la très simple, mais très touchante histoire, d'un catéchiste indigène, qui — sans phrases — donna toute sa vie au travail missionnaire, se vouant dans le célibat à un effort continu. Cette biographie répond, par les faits, à ceux qui croiraient encore pouvoir douter des possibilités des meilleurs Noirs pour ce qui regarde l'apostolat. J. Masson, S. I.

C. FEY (Moeder). — *De « Oefening »*. Traduction de Gorris. 5me édition, Ruremonde, Romen & Zonen, 1947, 13 × 8 cm., 182 p. Prix : broch. 26 frs, relié 38 frs.

Ce petit livret a une double valeur non négligeable. Il nous donne en bref l'histoire édifiante d'une vraie servante de Dieu, et en même temps un excellent exposé d'une méthode spirituelle bien simple pour rester uni en prières avec Jésus Eucharistique. P. F.

VARIA

Annuaire pontifical catholique. XLIe année, 1948. Paris, Bonne Presse, 1948, 20 × 13 cm., 774 p.

Le 41e Annuaire pontifical catholique vient de paraître. Le P. Chardavoine, auteur des volumes précédents depuis 1922, n'a pu que commencer celui-ci ; il est mort à la tâche le 23 mars 1944. L'ouvrage est rédigé d'après les mêmes principes et sur le même plan que précédemment ; une rapide comparaison montre qu'on a visé à la concision et à la suppression des détails superflus, partout où c'était possible. Le type de caractères étant plus grand, le nombre de pages reste cependant à peu près le même (774 pages au lieu de 800 en 1940). L'ouvrage ne contient plus que le répertoire proprement dit ; les études d'érudition historico-ecclésiastique d'autrefois n'ont pas encore été reprises, afin de ne pas dépasser les proportions et le prix prévus. On trouvera donc ici, jusqu'à la date de juin 1947, la liste des cardinaux, patriarches, archevêques et évêques résidentiels et titulaires (par ordre alphabétique des diocèses, avec aussi une liste alphabétique des évêques), les Ordres religieux (indications d'origine, statistiques, supérieurs généraux), tous les prélats du monde catholique, les Congrégations romaines, la représentation diplomatique du Saint-Siège. Des références, reprises d'annuaire en annuaire, indiquent les études historiques qui ont été publiées au cours de ces 41 volumes et confèrent à la collection une valeur permanente. On trouvera dans la « Nouvelle Revue Théologique » (1940, p. 232 ; 1934, p. 1116 ; 1933, p. 671 ; 1920, p. 516 ; 1914, p. 254) toutes indications sur les volumes antérieurs (1). J. Levie, S. I.

(1) A corriger : p. 255 : Tournai : Mgr Carton de Wiart a succédé à Mgr Delmotte, et non, immédiatement, à Mgr Rasneur ; p. 689 il faudrait ajou-

Schweizer-Lexikon en 7 volumes, Zurich, Encyclios-Verlag, 1945 et suiv., 25 × 16 cm. ; t. IV. *Hermetisch-Loggia,* XII-1695 col., 1947 ; t. V. *Logik-Polemik,* XI-1695 col., 1947. Prix : 52 frs suisses par vol.

Les deux nouveaux volumes du Schweizer Lexikon (IV et V : de Hermetisch à Polemik) manifestent la même objectivité sereine et impartiale, le même souci d'information actuelle complète, la même richesse documentaire et artistique que les volumes précédents (cfr N.R.Th., 1947, p. 752-754). Quelques indices d'information jusqu'en dernière heure : V, 1113 : résultat des procès de Nuremberg (août 1946) ; V, 549 : procès et condamnation de Mikhailovitch (mars 1946) ; V, 753 : mort à Montreux de P. Frédéric Muckermann (avril 1946) ; IV, 341 : nomination du P. J. B. Janssens comme XXVII[e] général de la Compagnie de Jésus (septembre 1946), etc. Naturellement, dans une telle abondance de renseignements, il y a des lacunes : p. ex. V, 414, à la notice sur Antoine Meillet, le célèbre linguiste français, il eût fallu ajouter l'indication et la date de sa mort ; dans la notice sur Pie XII (V, 1645) on eût attendu une référence à la promotion cardinalice du 17 février 1946, changeant si radicalement la proportion des cardinaux italiens et des cardinaux étrangers dans le Sacré Collège.

Les articles consacrés au catholicisme, à ses institutions, à ses personnalités, continuent à être compétents, bien informés et gardent à son égard la même impartialité sympathique et intelligente que par le passé : citons par exemple les articles : Honorius (pape), Ignatius von Loyola, Jesuiten, Libère (pape), Liturgie, Messe, Modernismus, Pax romana, Pius X, Pius XI, Pius XII. Intéressants sont maints articles d'idées, touchant aux mouvements philosophiques ou religieux contemporains : ils se caractérisent en général par une grande modération et un effort d'objectivité et d'équilibre très marqué : nous avons lu avec intérêt et profit p. ex. les articles Jugend et ses composés ; Liberalismus ; Marxismus ; Neuzehntes Jahrhundert. Naturellement une attention spéciale est donnée aux articles de synthèse consacrés aux pays déterminés : Indien (avec Indische Kunst ; Indische Kultur etc. : nombreuses gravures ; histoire poussée jusqu'en décembre 1946) ; Iran ; Italien (longue étude : IV, 551-590 appuyée sur une remarquable illustration : plusieurs tableaux en couleurs) ; Kanada, Norwegen, etc. Pour la Belgique, nous notons, parmi les personnalités mentionnées et étudiées, outre les souverains : Corn. Heymans, Louis Hymans, Paul Hymans, Godefroid Kurth, Camille Lemonnier, le peintre Henri Leys, Maeterlinck, le cardinal Mercier, Constantin Meunier, Hubert Pierlot, Henri Pirenne, Octave Pirmez. Un des intérêts de cette encyclopédie est le grand nombre de renvois (« cross-references ») : au mot « philosophie », on renverra aux nombreux articles, traitant quelque période de l'histoire de la philosophie ou son évolution dans un pays déterminé. Nous avons particulièrement apprécié, dans cette encyclopédie, l'effort de concision et de densité de chaque article : dire tout l'essentiel en peu de lignes, synthétiser en une, deux ou trois colonnes un mouvement d'idées, l'évolution d'un pays, les principes d'une découverte. L'illustration et la présentation typographique restent de première valeur.

J. Levie, S. I.

Lectuur-Repertorium. — Antwerpen, Vlaamsche Boekcentrale, 1946, 19 × 13 cm., 792 p. Prix : 390 frs.

L'éloge du « Lectuur-Repertorium » n'est plus à faire. L'ouvrage s'est affirmé d'une manière si indiscutable qu'il est devenu pour ainsi dire inutile de le recommander : il s'impose par lui-même. En lui nous saluons le répertoire bibliographique classique indispensable (malgré son prix, hélas, que nous voudrions voir plus abordable), à toutes les Bibliothèques publiques et même privées, de quelque envergure, de langue flamande ; et nous n'hésiterions pas à le recommander aussi aux Bibliothèques d'expression française

---

ter que Mgr Van Waeyenbergh est recteur de l'Université de Louvain ; p. 58 lire Van Schingen au lieu de Van Schinger.

qui auraient le moyen financier de se le procurer. Ce second supplément, sorti en 1946, contient, outre les notices biographiques succinctes de 10.000 auteurs, néerlandais, flamands ou appartenant à la littérature mondiale (avec les portraits de 720 d'entre eux), un jugement moral sur les 17.000 œuvres qu'ils ont produites de 1938 à 1946.

Ainsi le « Lectuur-Repertorium », dans ses trois volumes et ses deux suppléments, englobe aujourd'hui 50 années d'histoire littéraire flamande et néerlandaise. Précision, concision, jugement moral sûr, indication pour chaque ouvrage de la cote selon la classification décimale, bref, son caractère pratique indéniable, voilà ce qui constitue le secret du succès de ce répertoire.

Ch. Martin, S. I.

Przeglad Powszechny. — Revue mensuelle des PP. Jésuites polonais. Varsovie, Wydawnictwo ksiezy jezuitów, 1948. Année LXV, 25 × 17 cm. Abonnement annuel 1000 Zł.

Tout récemment vient de reparaître en Pologne la revue « Przeglad Powszechny » (Revue Générale), bien connue, dans ce pays, avant 1939, comme organe estimé de la vie et des courants d'idées catholiques. Fondée en 1883 par le P. Morawski, auteur des « Soirées au lac de Genève », la revue fut dirigée ensuite par les PP. Pawelski et Urban, promoteur du mouvement pour l'union de l'Eglise orientale. Son dernier rédacteur, le P. Kosibowicz, a été fusillé par les Nazis, lors de l'insurrection polonaise à Varsovie, en 1944.

Toute la Pologne catholique a accueilli avec joie la nouvelle de la parution de la « Revue Générale », qui a été toujours appréciée pour la largeur de ses vues, et sa charité, même à l'égard des adversaires ou des athées.

Dans ce premier numéro de décembre 47, qui compte 80 pages, nous devons relever comme articles particulièrement saillants, celui du P. St. Wawryn, rédacteur en chef, « Charismes de la nation polonaise », qui nous livre une fine description de l'âme polonaise, et celui du professeur Konopczynski « Le Jugement de l'Histoire », où l'auteur revendique pour l'histoire le droit de porter son jugement sur les événements de ces dernières années. A noter aussi : « Le problème du théisme et de l'athéisme du point de vue de la logique mathématique » par le P. A. Kisiel, « L'Evangile du Saint-Esprit », par Madame Winowska, et « Nos changements » par W. Kaminski.

Adresse de la Rédaction : Redakcja « Przegladu Powszechnego », ul. Rakowiecka 61, Warszawa XII, Pologne.

Dr. R. W. HYNEK. — *Muž Bolestí* [L'homme des douleurs, Is. 53, 3]. *Mysterium Golgothae tremendum.* 2e volume : *Lékařský obraz Ukřižování* [L'image médicale du crucifié]. Prague, Cyrilometodejske Knihkupectvi Gustav Francl, Perstyn, 1946, 25 × 19 cm., 288 p., nombr. grav.

L'auteur, un médecin tchèque bien connu, a fait paraître peu avant la guerre le premier volume d'une œuvre destinée à étudier l'aspect médical du Christ crucifié. L'ouvrage fit sensation et suscita de fortes réactions en sens divers. Le second volume que voici traite d'abord des documents matériels qui nous seraient parvenus du Calvaire : le principal étant le suaire de Turin : le Dr. Hynek se déclare partisan résolu de son authenticité. Il énumère un grand nombre d'arguments destinés surtout à écarter l'hypothèse d'une peinture ou d'une teinture, et à établir qu'il s'agit bien d'un linceul ayant entouré le cadavre d'un crucifié. Qui était ce crucifié ? L'auteur croit pouvoir affirmer que c'était le Christ : il s'appuie sur les traces laissées par les blessures (flagellation, couronne d'épines, etc.) et sur d'autres arguments basés sur un examen médical de la question. Dans une partie suivante l'auteur tente une reconstitution médicale du drame du Golgotha : technique du crucifiement, effet de la mort en croix, explication médicale de l'eau mêlée au sang du coup de lance, modes d'inhumation. Ce qui rehausse considérablement l'intérêt de cet ouvrage c'est sa documentation photographique, extrêmement abondante. Le volume mérite certainement de retenir l'attention, même de ceux qui ne croient pas pouvoir suivre l'auteur dans ses conclusions.

J. A.

A. MICKIEWICZ. — *Le livre des pèlerins polonais.* Texte présenté par Ch. Journet. Coll. Les classiques de la politique. Paris, Egloff, 1947, 17 × 12,5 cm., 104 p.

Les événements contemporains ont donné à ce petit chef-d'œuvre de la poésie polonaise une actualité inattendue. Dans un style prophétique et puissant Mickiewicz nous trace ici sa vision sur les destinées de la Pologne ; vision toute inspirée de l'esprit évangélique. Sans doute, on pourra contester bon nombre de jugements portés par l'auteur. Aussi bien n'est-ce pas un livre d'histoire qu'il a écrit, mais un guide pour les âmes polonaises.

J. STREIGNART. — *Pour apprendre à goûter les belles images.* Coll. Loisirs d'Etudiants. Bibliothèque des Estudiantines N° 7. Tournai, Casterman, 1947, 17 × 12 cm., 80 p. Prix : 28,50 frs.

La collection « Loisirs d'étudiants » est destinée aux jeunes gens et jeunes filles de 16 à 18 ans ; elle a pour but d'élever leurs distractions et leurs repos en les faisant contribuer à leur formation intellectuelle et morale. Le P. Streignart a voulu apprendre à ses jeunes lecteurs à « regarder » et à « comprendre » un tableau, un bas-relief, un monument. Il a choisi « Les chasseurs dans la neige » de Pierre Brueghel l'Ancien et, de Rembrandt : « Les cent florins » et « La descente de croix aux flambeaux » ; ensuite « Le bas-relief d'Eleusis » et « La façade est du Parthénon ». Notations fines, délicates, nuancées ; comparaisons suggestives avec des aspects plus modernes de la peinture ; remarques techniques utiles, tout se joint pour aider à voir tout ce qu'il faut voir et comme il faut le voir. J. L.

Lewis SPENCE. — *Myth and Ritual in Dance, Game and Rhyme.* Londres, Watts, 1947, 23 × 15 cm., VIII-202 p. Prix : 12/6 d.

L'auteur recherche dans les mythes et rituels primitifs l'origine des danses et jeux : « Les jeux actuels ne sont que des formes corrompues de rites primitifs » p. 37. Tâche difficile, traitée avec plus de fantaisie que de science : les références sont peu nombreuses et imprécises, l'érudition pas toujours sûre : p. 27 il affirme sans référence : « Les fêtes de la Purification, Annonciation, Assomption, datent seulement du VI^e^ s., celle de la Trinité du X^e^ s. au plus tôt et n'a été généralement adoptée qu'au XV^e^. La fête de la Nativité a été instaurée vers le IX^e^ s., celle de la Conception au X^e^ s.... ». Un coup d'œil dans le « Dict. d'Archéologie Chrétienne » suffit à montrer la légèreté de ces affirmations dans la plupart des cas. P. 25 il parle d'une fameuse lettre du pape Grégoire à Mellitus, l'engageant à garder les temples païens et les coutumes de sacrifice qui pourraient être graduellement christianisées. Le texte de Grégoire le Grand (M.G.H., Epist., II, 331 ; P.L., LXXVII, 1215) dit exactement de reconsacrer l'édifice après avoir détruit l'autel et les idoles et de remplacer les fêtes païennes par des solennités chrétiennes, ce qui est assez différent. — Après avoir décrit le jeu de balle mexicain du Tlachtli, qui paraît avoir une signification astronomique, les hommes imitant les dieux qui mettent en mouvement les sphères célestes, l'auteur affirme (p. 26) sans autres précisions que le clergé chrétien, dans les temps reculés, s'adonnait le jour de Pâques à un jeu de balle sacré. Il précise p. 92 que le clergé français jouait certainement au jeu de balle le jour de Pâques !

Il y a sans doute bien des aperçus suggestifs dans l'ouvrage qui a, par ailleurs, les défauts du genre : de flotter en dehors du temps et de l'espace et de manquer de solides bases scientifiques. L. de Sousberghe, S. I.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*